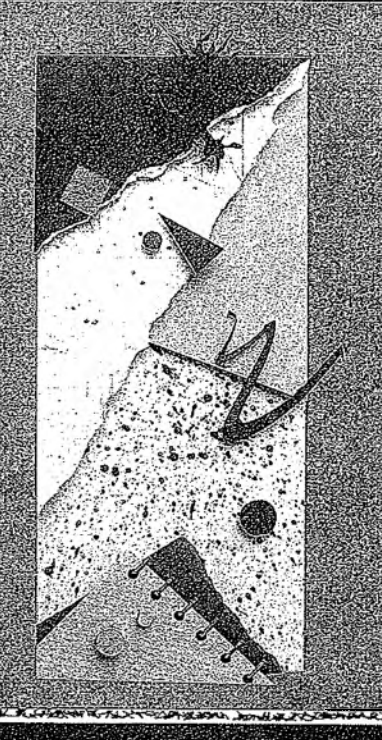
u

N. Fraser
A. Honneth

¿Redistribución o reconocimiento?









Este volumen recoge el debate entre Na[...]
torno a la idea de justicia, intentando ll[...]
te hoy entre la «redistribución» y el «reconocimiento» [...]
fundamentales para construir una sociedad más justa.

Hasta hace poco, la mayoría de las teorías de la justicia asumían tácitamente que el Estado soberano constituía el marco de la investigación. Ahora, sin embargo, los procesos de globalización han alterado la escala de la interacción social. Por tanto, debemos hallar un marco nuevo para las cuestiones relacionadas con la justicia social. Con independencia de que se trate de temas de ajuste estructural o de reivindicaciones políticas y territoriales de pueblos o comunidades, de la inmigración o del calentamiento global, del desempleo o del matrimonio homosexual, los requisitos de la justicia no pueden determinarse a menos que nos hagamos estas preguntas: ¿Quiénes son los verdaderos interesados? ¿Qué asuntos son nacionales, locales, regionales y globales? ¿Quiénes deben decidir estas cuestiones y mediante qué procedimientos?

Resulta interesante observar cómo Fraser y Honneth, aun con teorías muy distintas, conciben las injusticias como fenómenos complejos en los que existen muchos factores en juego.

Los capítulos que componen esta obra ofrecen un significativo diálogo sobre identidad política, capitalismo y justicia social, por lo que resultarán de utilidad, entre otros, a estudiantes y especialistas en sociología, derecho, filosofía, antropología, educación y ciencias políticas.

Nancy Fraser es Catedrática de Filosofía y Ciencia Política en la *New School for Social Research* en Nueva York, EE.UU.

Axel Honneth es Catedrático de Filosofía en la *Johann Wolfgang Goethe University* en Frankfurt, Alemania.

Colección: **Educación crítica**

ISBN 84-7112-501-3 00000
9 788471 125019

paideia
Galiza Fundación

La Fundación PAIDEIA GALIZA se constituye en julio del año 2001, fusionándose y absorbiendo en enero de 2002 a la Fundación PAIDEIA, fundada en 1986, a la que da continuidad. Se conservan los fines fundacionales de PAIDEIA, ampliándolos en el deseo de adecuarse a las nuevas dinámicas del entorno gallego, escenario institucional donde desarrolla sus acciones.



Morata

M

¿Redistribución o reconocimiento? N. Fraser

Colección: PEDAGOGÍA
Educación crítica

¿Redistribución o reconocimiento?

Un debate político-filosófico

Por

NANCY FRASER
AXEL HONNETH

Traducción de

Pablo Manzano



La Fundación PAIDEIA GALIZA se constituye en julio del año 2001, fusionándose y absorbiendo en enero del 2002 a la Fundación PAIDEIA, fundada en 1986, a la que da continuidad. Se conservan los fines fundacionales de PAIDEIA, ampliándolos en el deseo de adecuarse a las nuevas dinámicas del entorno gallego, escenario institucional donde desarrolla sus acciones.

PAIDEIA GALIZA supone, por una parte, la consolidación de un trabajo y un "saber hacer" participativo y solidario y, por otra, el inicio de una nueva etapa que toma además, como nuevos ejes, el desarrollo productivo económico, social y cultural de territorios gallegos, a través de recursos complementarios entre agentes públicos y privados, priorizando actuaciones que potencien la dinamización y promoción económica, social y cultural, el autoempleo, la promoción de la mujer y los colectivos en riesgo de exclusión social, operando desde la investigación-acción, y teniendo como premisa una continua reflexión ética y científica.

PROYECTOS Y SERVICIOS

Formación en recursos humanos

- Formación de expertos y master
- Investigaciones aplicadas
- Antear formación y empleo: proyecto de integración laboral
- SIAJ, Servicio de Información y Asesoramiento Jurídico y Social
- Redevol, Redes de voluntariado local y europeo

Promoción, formación y empleo: Desarrollo empresarial y local

- CIE, Vivero de empresas
- Trébore, S. L., empresas de economía social
- Proyecto DELOA de desarrollo comarcal, en el contexto de Iniciativas Comunitarias (EQUAL y PRODER)

Colección "Educación crítica"

Director: Jurjo Torres Santomé

a. **Perrenoud, J.:** *La construcción del éxito y del fracaso escolar* (3.ª ed.).
b. **Jackson Ph. W.:** *La vida en las aulas* (6.ª ed.).
c. **Usher, R. y Bryant, I.:** *La educación de adultos como teoría, práctica e investigación* (2.ª ed.).
d. **Bernstein, B.:** *La estructura del discurso pedagógico* (4.ª ed.).
e. **Ball, S. J.:** *Foucault y la educación* (4.ª ed.).
f. **Liston, D. P. y Zeichner, K. M.:** *Formación del profesorado y condiciones sociales de la escolarización* (3.ª ed.).
g. **Popkewitz, Th. S.:** *Sociología política de las reformas educativas* (3.ª ed.).
h. **McCarthy, C.:** *Racismo y curriculum.*
i. **Gore, J. M.:** *Controversias entre las pedagogías.*
j. **Carr, W.:** *Una teoría para la educación* (3.ª ed.).
k. **Squires, D. y McDougall, A.:** *Cómo elegir y utilizar* software *educativo* (2.ª ed.).
l. **Bernstein, B.:** *Pedagogía, control simbólico e identidad. Teoría, investigación, crítica.*
m. **Barton, L. (Comp.):** *Discapacidad y sociedad.*
n. **Whitty, G.; Power, S. y Halpin, D.:** *La escuela, el estado y el mercado.*
ñ. **Epstein, D. y Johnson, R.:** Sexualidades e institución escolar.
o. **Healy, K.:** Trabajo social: Perspectivas contemporáneas.
p. **Buckingham, D.:** *Crecer en la era de los medios electrónicos.*
q. **Kushner, S.:** *Personalizar la evaluación.*
r. **Smale, G.; Tuson, G. y Statham, D.:** *Trabajo social y problemas sociales.*
s. **Flick, U.:** *Introducción a la investigación cualitativa.*
t. **Gee, J. P.:** *La ideología en los Discursos.*
u. **Fraser, N. y Honneth, A.:** *¿Redistribución o reconocimiento?*

NANCY FRASER
AXEL HONNETH

¿Redistribución o reconocimiento?

Un debate político-filosófico

Director de la colección: Jurjo Torres Santomé





FUNDACIÓN PAIDEIA GALIZA
Plaza de María Pita, 17
15001 - A CORUÑA

EDICIONES MORATA, S. L.
Fundada por Javier Morata, Editor, en 1920
C/ Mejía Lequerica, 12 - 28004 - MADRID
morata@edmorata.es - www.edmorata.es

Título original de la obra:
Umverteilung oder Anerkennung?

EDICIONES MORATA, S. L. (2006)
Mejía Lequerica, 12. 28004 - Madrid
y
FUNDACIÓN PAIDEIA GALIZA
Plaza de María Pita, 17. 15001 - A Coruña

Depósito Legal: M-3.383-2006
ISBN-13: 978-84-7112-501-9
ISBN-10: 84-7112-501-3

Compuesto por: Ángel Gallardo Servicios Gráficos, S. L.
Printed in Spain - Impreso en España

Imprime: LAVEL. Humanes (Madrid)
Diseño de la cubierta: DYGRA. A Coruña

Contenido

Agradecimientos

Como todos los libros, éste no sólo debe su existencia a los esfuerzos de los autores, sino también al apoyo recibido de otros. Ambos estamos muy agradecidos a Robin BLACKBURN y Jane HINDLE, de Verso, por su fe constante en este proyecto, a pesar de nuestro considerable retraso en realizarlo. En las notas de cada capítulo mencionamos a los colegas agradeciéndoles sus comentarios y críticas que nos sirvieron de inspiración.

Además, Nancy FRASER da las gracias a sus anfitriones en diversas instituciones, en las que encontró estímulo y compañerismo mientras trabajaba en sus capítulos: *Institut für Sozialforschung* (Frankfurt), *Wissenschaftzentrum Berlin für Sozialforschung* (WZB), *Gender Studies Institute* de la *London School of Economics* e *Institut für die Wissenschaften vom Menschen* (Viena). Agradece también a la *Graduate Faculty* de la *New School*, por el muy apreciado permiso de investigación concedido, y a Christiane WILKE, por su inestimable ayuda en la investigación, incluyendo el tratamiento hábil y paciente de muchas cuestiones sutiles de traducción. Sobre todo, agradece a Eli ZARETSKY su intenso compromiso y su estimulante camaradería en todas las etapas del proceso.

Axel HONNETH agradece a Monica DENZ y a Nora SIEVERDING su gran ayuda durante las etapas finales del proyecto, así como a Joel GOLB, Christiane WILKE y James INGRAM sus excelentes traducciones. La infinita paciencia de Christine PRIES en las interminables conversaciones mantenidas ha tenido para él un valor incalculable.

INTRODUCCIÓN

¿Redistribución o reconocimiento?

Por Nancy FRASER y Axel HONNETH

"Reconocimiento" se ha convertido en una palabra clave de nuestro tiempo. Esta idea, una venerable categoría de la filosofía hegeliana, resucitada no hace mucho por los teóricos políticos, está resultando fundamental en los trabajos para conceptualizar los debates actuales acerca de la identidad y la diferencia. Independientemente de que se trate de las reivindicaciones territoriales indígenas, el trabajo asistencial de las mujeres, el matrimonio homosexual o los pañuelos de cabeza musulmanes, los filósofos morales utilizan cada vez más el término "reconocimiento" para desvelar las bases normativas de las reivindicaciones políticas. Observan que una categoría que condiciona la autonomía de los sujetos en el plano intersubjetivo recoge muy bien los intereses morales de muchos conflictos contemporáneos. Y no nos asombremos. La antigua figura de la "lucha por el reconocimiento" de HEGEL cobra nuevo predicamento a medida que un capitalismo rápidamente globalizador acelera los contactos transculturales, fracturando esquemas interpretativos, pluralizando los horizontes de valor y politizando identidades y diferencias.

Si la relevancia del reconocimiento es, en la actualidad, indiscutible, su relación con la "redistribución" sigue a falta de un tratamiento teórico suficiente. Este último término era fundamental tanto para las filosofías morales como para las luchas sociales de la época fordista. Articulado en las grandes filosofías del liberalismo igualitario de posguerra de la Segunda Guerra Mundial, el paradigma de la justicia distributiva parecía muy adecuado para analizar las reivindicaciones de los trabajadores y los pobres de ese período. En los estados democráticos de bienestar, cuyas bases nacionales se daban en gran medida por descontado, se desencadenaron conflictos en relación sobre todo con los recursos, y la discusión se centró en el terreno distributivo, apelando a normas universalistas. Al quedar, por regla general, relegadas al margen las cuestiones relativas a la diferencia, parecía que las reivindicaciones de una redistribución igualitaria tipificaban el significado de la justicia. No se percibía la necesidad de examinar su relación con las reivindicaciones de reconocimiento.

Hoy día, sin embargo, esta relación pide a gritos un estudio. Como dejó dolorosamente claro el 11-S, las luchas de religión, nacionalidad y género están ahora

interrelacionadas de tal manera que resulta imposible ignorar la cuestión del reconocimiento. Con unos ejes de diferencia superpuestos politizados de forma tan intensa, esta cuestión seguirá en primer plano durante el futuro previsible. Sin embargo, al mismo tiempo, la injusticia distributiva no ha desaparecido. Al contrario, las desigualdades económicas aumentan, mientras las fuerzas neoliberales promueven una globalización* empresarial y debilitan las estructuras de gobierno que habían permitido cierta redistribución dentro de los países. En estas condiciones, no podemos dejar de lado la cuestión de la justicia distributiva. El resultado final es que ni el reconocimiento ni la redistribución pueden pasarse por alto en las presentes circunstancias. Obligados por los acontecimientos a abordar ambas problemáticas, los filósofos políticos no tienen más opción que examinar las relaciones entre ellas.

En consecuencia, ése es el objetivo del presente volumen. Escrito en colaboración por dos filósofos, una norteamericana y un europeo, este libro escenifica un debate sobre la mejor manera de entender la relación entre redistribución y reconocimiento. La premisa subyacente, compartida por ambos autores, es que una comprensión suficiente de la justicia debe englobar, por lo menos, dos conjuntos de cuestiones: las que se proyectan en la época fordista como luchas por la distribución y las que a menudo se proyectan hoy día como luchas por el reconocimiento. También estamos de acuerdo en que una conocida explicación de la relación entre ellos es insuficiente: ambos rechazamos la visión economicista que reduciría el reconocimiento a un simple epifenómeno de la distribución.

No obstante, nuestro acuerdo acaba ahí. Uno de nosotros, Axel HONNETH, concibe el reconocimiento como la categoría moral fundamental, suprema, considerando la distribución como derivada. Así, reinterpreta el ideal socialista de la redistribución como una subvariedad de la lucha por el reconocimiento. La otra, Nancy FRASER, niega que la distribución pueda subsumirse en el reconocimiento. Por tanto, propone un análisis de "perspectiva dualista" que considera las dos categorías como dimensiones cofundamentales y mutuamente irreducibles de la justicia. Exponemos nuestras posturas respectivas en capítulos alternos y debatimos cuestiones fundamentales de filosofía moral, teoría social y análisis político.

El volumen comienza con un capítulo de Nancy FRASER que amplía el análisis que desarrolló en sus *Tanner Lectures* de 1996. Para compensar lo que ella diagnostica como la separación actual entre las reivindicaciones de reconocimiento y las reivindicaciones de redistribución, FRASER propone una concepción "bidimensional" de justicia que englobe las reivindicaciones de ambos tipos sin reducir uno a otro. Vinculando esta concepción a una teoría del capitalismo, sostiene que sólo un marco que integre las dos perspectivas, analíticamente distintas, de la distribución y el reconocimiento puede recoger la imbricación de la desigualdad de clase y la jerarquía de estatus de la sociedad contemporánea. El resultado es una explicación en donde la mala distribución está entrelazada con el mal reconocimiento, pero no puede reducirse a éste.

En el segundo capítulo, Axel HONNETH desarrolla un enfoque alternativo. En contraste con el "dualismo perspectivista" de redistribución y reconocimiento de FRASER,

* La traducción castellana más adecuada de *globalization* es "mundialización". No obstante, dada la popularidad adquirida por el término en los países de habla española, optamos por emplear "globalización". *(N. del T.)*

propone un "monismo normativo" de reconocimiento. Analiza el reconocimiento como un concepto diferenciado, que engloba tanto el "reconocimiento de derechos" y la "apreciación cultural" como las peticiones de "amor", y trata de subsumir en él la problemática de la redistribución. El resultado es un argumento acerca de que el concepto de reconocimiento, cuando se entiende de manera adecuada, puede contener, e incluso llevar consigo, una versión modificada del paradigma marxiano de la redistribución económica similar al presentado en el capítulo de FRASER.

Los dos capítulos restantes sirven para centrar más los argumentos. Respondiendo cada parte a las críticas de la otra, abordamos las cuestiones en tres niveles diferentes. En el nivel de la filosofía moral, debatimos los méritos relativos del monismo normativo frente al dualismo normativo, la prioridad del "derecho" sobre "el bien" y las consecuencias correspondientes. En el nivel de la teoría social, discutimos la relación entre economía y cultura, la categoría de la distinción entre ellas y la estructura de la sociedad capitalista. En el nivel del análisis político, examinamos la relación entre igualdad y diferencia, entre las luchas económicas y la política de identidad, entre la democracia social y el multiculturalismo. En cada nivel, las posturas se agudizan cuando cada uno se ve obligado a profundizar sus reflexiones para responder a los argumentos del otro.

Si un resultado de nuestra discusión es la agudización de algunas de nuestras diferencias, otro es una conciencia más fuerte de lo que tenemos en común: sobre todo, la ambición de conectar los niveles, discretos por regla general, de la filosofía moral, la teoría social y el análisis político en una teoría crítica de la sociedad capitalista. En este sentido, nos apartamos de muchos de nuestros amigos y colegas que también se identifican con la tradición de la teoría crítica. Mientras que la mayoría de ellos tiende en la actualidad a asumir una división disciplinaria del trabajo, asignando la teoría moral a los filósofos, la teoría social a los sociólogos y el análisis político a los científicos políticos, considerando efectivamente independientes cada una de esas investigaciones, nosotros dos aspiramos a teorizar la sociedad capitalista como una "totalidad". Por tanto, rechazamos la idea de que una "teoría global" sea poco sólida, desde el punto de vista epistemológico, y pasada de moda, desde el político. En cambio, ambos creemos que la crítica sólo logra su justificación teorética y su eficacia práctica cuando utiliza conceptos normativos que también están informados por una comprensión estructural de la sociedad contemporánea que puede diagnosticar las tensiones y contextualizar las luchas del presente.

Es más, para nosotros, la categoría indispensable, que enmarca esa comprensión, debe ser una concepción adecuada de la sociedad capitalista. Así, el debate sobre la relación entre redistribución y reconocimiento nos ha llevado a otra cuestión, que es muy difícil de responder, pero crucial para conectar la teoría moral, la teoría social y el análisis político: ¿Hay que entender el capitalismo, tal como existe en la actualidad, como un sistema social que distingue un orden económico —no regulado directamente por unos patrones institucionalizados de valor cultural— de otros órdenes sociales que sí lo están, o acaso ha de entenderse el orden económico capitalista como una consecuencia, más bien, de un modo de valoración cultural que está ligado, desde el primer momento, a unas formas asimétricas de reconocimiento? En su nivel más profundo, este libro trata de plantear esta cuestión de forma teórica y de desarrollar un marco de referencia común para evaluar nuestras respuestas divergentes.

CAPÍTULO PRIMERO

La justicia social en la era de la política de la identidad: Redistribución, reconocimiento y participación

Por Nancy FRASER

En el mundo de hoy, parece que las reivindicaciones de justicia social se dividen, cada vez más, en dos tipos. *El primero*, más conocido, está constituido por las reivindicaciones redistributivas, que pretenden una distribución más justa de los recursos y de la riqueza. Como ejemplos están las reivindicaciones de redistribución del Norte al Sur, de los ricos a los pobres y (no hace tanto tiempo) de los propietarios a los trabajadores. Sin duda, el resurgimiento reciente del pensamiento del mercado libre ha puesto a la defensiva a los proponentes de la redistribución. No obstante, las reivindicaciones redistributivas igualitarias han constituido el paradigma de la mayor parte de la teorización sobre la justicia social durante los últimos 150 años [1].

Hoy día, sin embargo, encontramos cada vez más un segundo tipo de reivindicación de justicia social en la "política de reconocimiento". Aquí, el objetivo, en su forma más verosímil, es un mundo que acepte la diferencia, en el que la integración en la mayoría o la asimilación de las normas culturales dominantes no sea ya el precio de un respeto igual. Como ejemplos, podemos mencionar las reivindicaciones del reconocimiento de las perspectivas características de las minorías étnicas, "raciales" y sexuales, así como de la diferencia de género. Este tipo de reivindicación ha atraído no hace mucho el interés de los filósofos políti-

---

[1] Este capítulo es una versión revisada y ampliada de mis *Tanner Lectures on Human Values*, pronunciadas en la *Stanford University*, en abril y mayo de 1996, y publicadas en: *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 19, ed. Grethe B. PETERSON. Salt Lake City, 1998, págs. 1-67. Algunas partes de la versión original se han reimpreso con autorización. Estoy muy agradecida a la *Tanner Foundation* y a la *Stanford University*, en especial al *Program in Ethics and Society*, al *Philosophy Department* y a la profesora Susan Moller OKIN por su apoyo a este trabajo. Me han sido muy útiles las respuestas ofrecidas en Stanford por los profesores Elizabeth ANDERSON y Axel HONNETH, aunque no siempre haya sido capaz de responderlas en grado suficiente. Las conversaciones mantenidas con Richard J. BERNSTEIN, Rainer FORST, Axel HONNETH, Theodore KODITSCHEK, Steven LUKES, Jane MANSBRIDGE, Linda NICHOLSON y Eli ZARETSKY influyeron mucho en mi pensamiento sobre aspectos clave durante la preparación de las lecciones originales. Los comentarios posteriores de Seyla BENHABIB, Judith BUTLER, Rainer FORST, Anne PHILLIPS, Erik Olin WRIGHT y Eli ZARETSKY fueron de un valor inestimable en el proceso de revisión.

cos, algunos de los cuales están intentando desarrollar, incluso, un nuevo paradigma de justicia que sitúe el reconocimiento en su centro.

Así pues, en general nos enfrentamos a una nueva constelación. El discurso de la justicia social, centrado en otro momento en la distribución, está ahora cada vez más dividido entre las reivindicaciones de la redistribución, por una parte, y las reivindicaciones del reconocimiento, por otra. Cada vez más, también, tienden a predominar las reivindicaciones del reconocimiento. La desaparición del comunismo, la fuerza de la ideología del mercado libre, el ascenso de la "política de la identidad", tanto en su forma fundamentalista como en la progresista, han conspirado para descentrar, si no para extinguir, las reivindicaciones de la redistribución igualitaria.

Con frecuencia, en esta nueva constelación, los dos tipos de reivindicaciones de justicia aparecen disociados, tanto práctica como intelectualmente. Dentro de los movimientos sociales, como el feminismo, por ejemplo, las tendencias activistas que consideran la redistribución como el remedio de la dominación masculina están cada vez más disociadas de las tendencias que buscan, en cambio, el reconocimiento de la diferencia de género. Y lo mismo cabe decir, en gran medida, en la esfera intelectual. Siguiendo con el feminismo, en el mundo académico, los estudiosos que entienden el género como una relación social mantienen una incómoda coexistencia en pie de igualdad con quienes lo interpretan como una identidad o un código cultural. Esta situación ejemplifica un fenómeno más general: el distanciamiento generalizado de la política cultural respecto de la política social y el de la política de la diferencia respecto de la política de la igualdad[2].

Es más, en algunos casos, la disociación se ha convertido en polarización. Algunos proponentes de la redistribución igualitaria rechazan de plano la política de reconocimiento; citan el incremento global de la desigualdad, documentado recientemente por las Naciones Unidas, y consideran las reivindicaciones del reconocimiento de la diferencia como "falsa conciencia", un obstáculo para la consecución de la justicia social[3]. A la inversa, algunos proponentes del reconocimiento desdeñan la política de redistribución; citan el fracaso del igualitarismo económico que prescinde de las diferencias para garantizar la justicia a las minorías y a las mujeres, y consideran la política distributiva como un materialismo pasado de moda que no puede articular ni cuestionar las experiencias clave de

[2] Es posible que la disociación política entre la redistribución y el reconocimiento esté más avanzada en los Estados Unidos que en ninguna otra parte, pero no es sólo un problema estadounidense. Por el contrario, pueden observarse tendencias similares, en diversos grados, en gran parte del mundo, incluso en países en los que siguen siendo fuertes los partidos socialdemócratas. El ascenso de corrientes neoliberales en esos partidos presagia la disposición a deshacerse de los antiguos compromisos redistributivos, al tiempo que se intentan algunas reformas emancipadoras relativamente limitadas en las relaciones de reconocimiento.

[3] United Nations Development Program: *Human Development Report 1996* (Oxford, 1996). [Trad. cast.: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo: *Informe sobre desarrollo humano 1996* (Madrid, Mundi-Prensa, 1996)]. Lo más destacado de los hallazgos aparece en el artículo de Barbara CROSSETTE: "UN Survey Finds World Rich-Poor Gap Widening", *New York Times*, 15 de julio de 1996, A4. Los datos del posterior IDH (2003) son menos dramáticos, pero siguen siendo alarmantes. Véase: "HDR 2003 Charts Decade-Long Income Drop in 54 Countries" [documento en español: "El Informe sobre el Desarrollo Humano 2003 refleja la caída de los ingresos en 54 países durante la última década"], 8 de julio de 2003, que presenta los hallazgos del *Human Development Report 2003*. [Trad. cast.: *Informe sobre desarrollo humano 2003*] que puede consultarse en: http://www.undp.org/hdr2003/. [Trad. cast.: http://hdr.undp.org/reports/global/2003/espanol/].

injusticia. En esos casos, se nos plantean, en efecto, las disyuntivas: ¿redistribución o reconocimiento? ¿Política de clase o política de identidad? ¿Multiculturalismo o socialdemocracia?

Yo sostengo que éstas son falsas antítesis. Mi tesis general es que, en la actualidad, la justicia exige *tanto* la redistribución *como* el reconocimiento. Por separado, ninguno de los dos es suficiente. Sin embargo, tan pronto como abrazamos esta tesis, la cuestión de cómo se combinan ambos aspectos cobra una importancia máxima. Yo mantengo que hay que integrar en un único marco global los aspectos emancipadores de las dos problemáticas. Desde el punto de vista teórico, la tarea consiste en idear una concepción bidimensional de la justicia que pueda integrar tanto las reivindicaciones defendibles de igualdad social como las del reconocimiento de la diferencia. En la práctica, la tarea consiste en idear una orientación política programática que pueda integrar lo mejor de la política de redistribución con lo mejor de la política del reconocimiento.

Mi exposición se divide en cuatro partes. En la Primera Parte, argumentaré que ni la redistribución ni el reconocimiento, por separado, bastan para superar la injusticia en nuestros días; por tanto, hay que conciliarlas y combinarlas de alguna manera. En la Segunda y Tercera Partes, examinaré algunas cuestiones de filosofía moral y de teoría social que surgen cuando contemplamos la integración de la redistribución y el reconocimiento en una única explicación de la justicia social. En la Cuarta Parte, por último, consideraré algunos problemas políticos que aparecen cuando tratamos de institucionalizar esa perspectiva integrada en unas reformas orientadas a reparar la injusticia.

I. ¿Redistribución o reconocimiento? Una crítica de la justicia truncada

Comienzo con una cuestión terminológica. Los términos "redistribución" y "reconocimiento", tal como los utilizo aquí, tienen una referencia tanto filosófica como política. Desde el punto de vista filosófico, se refieren a unos paradigmas normativos elaborados por teóricos políticos y filósofos morales. Desde el punto de vista político, se refieren a familias de reivindicaciones planteadas por actores políticos y movimientos sociales en la esfera pública. Cada una de estas referencias merece cierta clarificación.

En cuanto términos filosóficos, "redistribución" y "reconocimiento" tienen orígenes divergentes. "Redistribución" proviene de la tradición liberal, en especial de su rama anglonorteamericana de finales del siglo XX. En las décadas de 1970 y 1980, esta tradición se enriqueció mucho cuando los filósofos "analíticos" como John RAWLS y Ronald DWORKIN elaboraron complejas teorías de la justicia distributiva. Tratando de sintetizar la insistencia liberal tradicional en la libertad individual con el igualitarismo de la socialdemocracia, propusieron unas concepciones nuevas de la justicia que pudieran justificar la redistribución socioeconómica[4].

[4] Véase, en especial: John RAWLS: *A Theory of Justice* (Cambridge, MA, 1971). [Trad. cast.: de M. D. GONZÁLEZ: *Teoría de la justicia* (Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1997, 2.ª ed., 1997)], y Ronald DWORKIN: "What is Equality? Segunda Parte: Equality of Resources", *Philosophy and Public Affairs*, 10 (4, otoño 1981), 283-345.

El término "reconocimiento", en cambio, proviene de la filosofía hegeliana y, en concreto, de la *fenomenología de la conciencia*. En esta tradición, el reconocimiento designa una relación recíproca ideal entre sujetos, en la que cada uno ve al otro como su igual y también como separado de sí. Se estima que esta relación es constitutiva de la subjetividad: uno se convierte en sujeto individual sólo en virtud de reconocer a otro sujeto y ser reconocido por él. Por tanto, el "reconocimiento" implica la tesis hegeliana, considerada a menudo opuesta al individualismo liberal, de que las relaciones sociales son anteriores a los individuos y la intersubjetividad es anterior a la subjetividad. Es más, a diferencia de la redistribución, suele interpretarse que el reconocimiento pertenece a la "ética", en cuanto opuesta a la "moral", es decir, que promueve los fines fundamentales de la autorrealización y la vida buena, frente al "derecho" de la justicia procedimental. Elaborada con todo lujo de detalles por los pensadores existencialistas de mediados de siglo, la teoría del reconocimiento está protagonizando en la actualidad un renacimiento, pues los filósofos neohegelianos, como Charles TAYLOR y Axel HONNETH, están convirtiéndola en el eje de las filosofías sociales normativas que se proponen vindicar "la política de la diferencia"[5].

En consecuencia, desde el punto de vista filosófico, los términos "redistribución" y "reconocimiento" hacen una extraña pareja. Es probable que cada uno sea rechazado por los defensores del otro. Muchos teóricos liberales de la justicia distributiva sostienen que la teoría del reconocimiento conlleva una carga comunitaria inaceptable, mientras que algunos filósofos del reconocimiento estiman que la teoría distributiva es individualizadora y consumista. Es más, cada una de estas ideas provoca críticas de terceras partes. Los pensadores que se identifican con la tradición marxiana dicen que la categoría de la distribución no recoge en toda su profundidad la injusticia capitalista porque pasa por alto las relaciones de producción y no problematiza la explotación, la dominación y la mercantilización[6]. De igual modo, quienes abrazan el pensamiento postestructuralista insisten en que

---

[5] Sobre el reconocimiento en HEGEL, véase: "Independence and Dependence of Self-Consciousness: Lordship and Bondage", *The Phenomenology of Spirit*. [Trad. cast.: "Independencia y dependencia de la autoconciencia: el amo y el esclavo", *Fenomenología del espíritu* (Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1981, 6.ª ed.)]. Tratamientos secundarios importantes son: Alexandre KOJÈVE: *Introduction to the Reading of Hegel*, en especial: "In Place of an Introduction", 3-30, y Axel HONNETH: *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, trad. ingl. Joel ANDERSON (Cambridge, MA, 1995), (trad. cast.: del original alemán de M. BALLESTERO: *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona, Crítica, 1997), en especial: Primera Parte, 3-63. Con respecto a los desarrollos existencialistas, véanse: Jean-Paul SARTRE: *Being and Nothingness*, [trad. cast.: (*El ser y la nada*, Barcelona, Altaya, 1993, también: Madrid, Alianza, 1989, 2.ª ed.) en especial: "The Look" ["La mirada"], y *Anti-Semite and Jew* Nueva York, 1948. (Trad. cast.: *Judíos y antisemitas*, en Jean-Paul SARTRE: *Obras de ensayo*, Buenos Aires, Losada, 1970); Frantz FANON; *Black Skin, White Masks*, (trad. cast.: *Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires, Shapire, 1974; también: La Habana, Instituto del Libro, 1968), en especial: "The Fact of Blackness", y Simone de BEAUVOIR: *The Second Sex*, (trad. cast.: *El segundo sexo*, Madrid, Aguilar, 1981). Entre los trabajos recientes sobre el reconocimiento, véanse: Axel HONNETH: *The Struggle for Recognition* [*La lucha por el reconocimiento*], y Charles TAYLOR: "The Politics of Recognition", en Amy GUTMANN (ed.): *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* (Princeton, 1994). Reinterpretando las exigencias de los nacionalistas de Québec como reivindicaciones de reconocimiento, TAYLOR los ha defendido porque promueven la finalidad colectiva de la "supervivencia cultural".

[6] Estoy muy agradecida a Eli ZARETSKY y a Moishe POSTONE por insistir en este punto en la conversación.

la idea del reconocimiento lleva consigo asunciones normalizadoras centradas en la *subjetividad, que impiden una crítica más radical*[7].

En adelante, trataré de mostrar que la redistribución y el reconocimiento *pueden* ir de la mano, a pesar de sus orígenes filosóficos divergentes. E indicaré también que ambas ideas pueden concebirse de manera que eludan las objeciones de sus respectivos críticos.

No obstante, propongo que empecemos poniendo provisionalmente entre paréntesis estas disputas filosóficas. Comenzaré, en cambio, considerando "redistribución" y "reconocimiento" en su referencia política; es decir, como constelaciones ideales y típicas de las reivindicaciones que se discuten en la actualidad en las esferas públicas. Desde este punto de vista, los términos "redistribución" y "reconocimiento" no se refieren a los paradigmas filosóficos sino, más bien, a los *paradigmas populares de la justicia*, que informan las luchas que tienen lugar en nuestros días en la sociedad civil. Dados por supuestos de forma tácita por los movimientos sociales y los actores políticos, los paradigmas populares son conjuntos de concepciones relacionadas sobre las causas y las soluciones de la injusticia. Al reconstruir los paradigmas populares de la redistribución y el reconocimiento, trato de esclarecer por qué y cómo estas perspectivas se han presentado como mutuamente antitéticas en los debates políticos de nuestros días.

1. Anatomía de una falsa antítesis

En cuanto paradigmas populares, la redistribución y el reconocimiento se asocian a menudo con movimientos sociales concretos. Así, la política de la redistribución suele equipararse a la política de clase, mientras que la política del reconocimiento se asimila a la "política de la identidad", que, a su vez, se equipara a las luchas acerca del género, la sexualidad, la nacionalidad, el carácter étnico y la "raza". Como veremos, sin embargo, estas asociaciones comunes pueden malinterpretarse. *Por una parte,* tratan las corrientes que se orientan al reconocimiento dentro de los movimientos feminista, antiheterosexista y antirracista como si agotaran todos los aspectos de cada movimiento, haciendo invisibles las corrientes alternativas dedicadas a reparar formas de injusticia económica específicas de género, "raza" y sexo, que ignoraban los movimientos de clase tradicionales. *Por otra,* oscurecen las dimensiones de reconocimiento de las luchas de clase, que nunca se han dedicado en exclusiva a la redistribución de la riqueza. *Por último,* la ecuación de la política de reconocimiento con la política de la identidad reduce lo que veremos que en la actualidad es una pluralidad de tipos diferentes de reivindicaciones de reconocimiento a un único tipo: las reivindicaciones de la afirmación de la especificidad del grupo.

Por consiguiente, en adelante, suspenderé estas asociaciones corrientes. En vez de alinear la redistribución y el reconocimiento con la política de clase y la política de la identidad, respectivamente, trataré cada paradigma popular como

[7] Estoy muy agradecida a Simon HOLLIS y Simon CRITCHLEY por insistir en este punto en la conversación.

expresión de una *perspectiva característica acerca de la justicia social*, que puede aplicarse, en principio, a la situación de *cualquier* movimiento social.

Visto de este modo, el paradigma de la redistribución no sólo puede englobar orientaciones políticas centradas en la clase social, como el liberalismo del *New Deal*, la socialdemocracia y el socialismo, sino también las formas de feminismo y antirracismo que consideran la transformación o la reforma socioeconómica como la solución de la injusticia de género y étnico-racial. Por tanto, es más general que la política de clase, en el sentido convencional. De igual manera, el paradigma del reconocimiento no sólo puede englobar los movimientos que pretenden revaluar las identidades injustamente devaluadas —por ejemplo, el feminismo cultural, el nacionalismo cultural negro y la política de identidad gay— sino también tendencias deconstructivas, como la política homosexual, la política "racial" crítica y el feminismo deconstructivo, que rechazan el "esencialismo" de la política tradicional de la identidad. Por tanto, es más general que la política de la identidad, en el sentido convencional.

Entendido de este modo, el paradigma popular de la redistribución y el paradigma popular del reconocimiento pueden contrastarse en cuatro aspectos clave. *En primer lugar*, los dos paradigmas asumen concepciones diferentes de injusticia. El paradigma de la redistribución se centra en injusticias que define como socioeconómicas y supone que están enraizadas en la estructura económica de la sociedad. Como ejemplos, podemos citar la explotación (la apropiación de los frutos del trabajo propio en beneficio de otros); la marginación económica (quedar confinado a tareas indeseables o mal pagadas o que se niegue el acceso a trabajos que generen ingresos, en general), y privación (negación de un nivel de vida material suficiente). En cambio, el paradigma del reconocimiento se enfrenta a injusticias que interpreta como culturales, que supone enraizadas en patrones sociales de representación, interpretación y comunicación. Como ejemplos, podemos citar la dominación cultural (ser sometido a patrones de interpretación y comunicación correspondientes a otra cultura y ajenos u hostiles a la propia), no-reconocimiento (invisibilización a través de las prácticas representacionales, comunicativas e interpretativas autorizadas de la propia cultura), y falta de respeto (ser difamado o menospreciado de forma rutinaria en representaciones culturales públicas estereotipadas o en las interacciones cotidianas).

En segundo lugar, los dos paradigmas populares proponen diferentes tipos de soluciones de la injusticia. En el paradigma de la redistribución, el remedio de la injusticia es la reestructuración económica de algún tipo. Esto puede conllevar la redistribución de los ingresos o de la riqueza, la reorganización de la división de trabajo, el cambio de la estructura de la propiedad, la democratización de los procedimientos mediante los que se toman decisiones de inversión o la transformación de otras estructuras económicas básicas (aunque estos distintos remedios difieren mucho entre sí, interpreto que este paradigma engloba todo el grupo, bajo el término genérico "redistribución"[8]). En el paradigma del reconoci-

[8] En este uso, "redistribución" no se limita al tipo de estado final consistente en las reasignaciones que se asocian con el estado liberal de bienestar, sino que engloba también el tipo de cambios económicos estructurales profundos que se han asociado históricamente con el socialismo. Así pues, engloba tanto los enfoques "afirmativos", que tratan de alterar los resultados económicos sin cambiar los mecanismos subyacentes que los generan, como los enfoques "transformadores", que tratan de

miento, en cambio, la solución de la injusticia es el cambio cultural o simbólico. Esto podría suponer la revaluación ascendente de las identidades no respetadas y los productos culturales de los grupos difamados; el reconocimiento y valoración positiva de la diversidad cultural, o la transformación de la totalidad de los patrones sociales de representación, interpretación y comunicación, de manera que cambiara la identidad social de todos. (Aunque estos remedios también difieren mucho unos de otros, englobo también el grupo bajo el término genérico "reconocimiento"[9].)

En tercer lugar, los dos paradigmas populares asumen concepciones diferentes de las colectividades que sufren injusticia. En el paradigma de la redistribución, los sujetos colectivos de injusticia son clases o colectividades similares a las clases, que se definen económicamente por una relación característica con el mercado o los medios de producción[10]. El caso clásico en el paradigma marxiano es la clase trabajadora explotada, cuyos miembros deben vender su fuerza de trabajo con el fin de recibir los medios de subsistencia[11]. Sin embargo, la concepción puede abarcar también otros casos. Se incluyen, asimismo, grupos *racializados** de inmigrantes o minorías étnicas que, desde el punto de vista económico, pueden definirse como un reservorio de trabajadores de categoría y salario bajos o como una "subclase" excluida en gran medida del trabajo asalariado regular, considerada "superflua" y que no merece la pena explotar. Cuando se amplía el concepto de la economía para que englobe el trabajo no asalariado, las mujeres también se incluyen aquí, como el género cargado con la peor parte del tra-

---

alterar los mecanismos subyacentes. En relación con la distinción entre redistribución afirmativa y redistribución transformadora, véase: Nancy FRASER: "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Postsocialist' Age", *New Left Review* 212 (julio-agosto 1995), págs. 68-93, (trad. cast.: "¿De la redistribución al reconocimiento"? Edit. Akal, n.º 0, 2000, págs. 126-155) reimpreso en Nancy FRASER: *Justice Interruptus: Critical Reflections on the 'Postsocialist' Condition* (Londres y Nueva York, 1997). Más adelante, en este mismo capítulo, comento este contraste con cierto detalle. Por ahora, indicaré sólo que, como este uso de "redistribución" admite la reestructuración económica radical, debe de contribuir a disipar las preocupaciones marxistas con respecto a que el término no aborda la esencia de la injusticia capitalista.

[9] Una vez más, en este uso, "reconocimiento" no se limita al tipo de valorización de las diferencias de grupo que se asocian con el multiculturalismo predominante. Engloba también el tipo de reestructuración profunda del orden simbólico que se asocia con la deconstrucción. Incluye tanto los enfoques "afirmativos", que tratan de alterar los resultados del reconocimiento sin cambiar el marco que subyace a ellos, como los enfoques "transformadores", que tratan de alterar el marco subyacente. Más adelante, en este mismo capítulo, comentaré también este contraste con cierto detalle. Por ahora, sólo indicaré que, como este uso de "reconocimiento" admite la deconstrucción, debe contribuir a disipar los temores postestructuralistas con respecto al término.

[10] Esta formulación inicial elude el problema de la adecuada definición teórica de "clase". Deja abierta la cuestión de si ha de entenderse "clase" en el sentido marxista tradicional de relación con los medios de producción o en el sentido weberiano de relación con el mercado. En este apartado, asumiré la definición marxiana con el fin de simplificar el argumento. No obstante, en epígrafes posteriores, utilizaré la definición weberiana por razones que explicaré entonces.

[11] Véase una formulación breve y acertada de la definición marxiana de "clase" en: Karl MARX: "Wage Labor and Capital", en *The Marx-Engels Reader*, ed. Robert C. TUCKER, Nueva York, 1978, (trad. cast.: *Trabajo asalariado y capital*. Barcelona, Planeta-Agostini, 1985).

* El término que aparece en inglés es el neologismo *racialized*. La idea que se pretende transmitir es la de los grupos inmigrantes a los que se considera de "raza" distinta a la de la mayoría dominante y se los trata como tales. En evitación de perífrasis y dado que la forma "racializados" puede transmitir adecuadamente la idea, optamos por incluirla como traducción. *(N. del T.)*

bajo asistencial no asalariado y, por tanto, en clara desventaja en cuanto al empleo. Por último, se incluyen también las agrupaciones, de definición compleja, que resultan cuando teorizamos la economía política en relación con la intersección de clase social, "raza" y género.

En el paradigma popular del reconocimiento, en cambio, las víctimas de la injusticia se parecen más a los grupos de estatus weberianos que a las clases sociales marxianas. Definidas por las relaciones de reconocimiento y no por las de producción, se distinguen por el respeto, estima y prestigio de menor entidad que disfrutan, en relación con otros grupos de la sociedad. El caso clásico del paradigma weberiano es el grupo étnico de bajo estatus, al que los patrones de valor cultural dominantes señalan como diferente y menos valioso, en perjuicio de la posición social de los miembros del grupo y de sus oportunidades de ganar estima social[12]. No obstante, la concepción puede abarcar otros casos, también. En la coyuntura política actual, se ha extendido a gays y lesbianas, que sufren los efectos omnipresentes del estigma institucionalizado; a los grupos *racializados*, marcados como diferentes e inferiores, y a las mujeres, a las que se trivializa, cosifica sexualmente y se les falta al respeto de mil maneras. También se está extendiendo, por último, para englobar las agrupaciones, de compleja definición, que resultan cuando teorizamos simultáneamente las relaciones de reconocimiento en relación con la "raza", el género y la sexualidad, en cuanto códigos culturales que se intersectan.

Se sigue, y éste es el *cuarto aspecto*, que los dos paradigmas populares asumen ideas distintas acerca de las diferencias de grupo. El paradigma de la redistribución trata esas diferencias como diferenciales de injusticia. Lejos de ser propiedades intrínsecas de los grupos, son los resultados socialmente estructurados de una economía política injusta. En consecuencia, desde este punto de vista, debemos luchar por abolir las diferencias de grupo, no por reconocerlas. El paradigma del reconocimiento, en cambio, trata las diferencias de una manera de dos posibles. *En una versión*, son variaciones culturales benignas y preexistentes a las que un esquema interpretativo injusto ha transformado de forma maliciosa en una jerarquía de valores. *En otra versión*, las diferencias de grupo no existen antes de su transvaloración jerárquica, sino que su elaboración es contemporánea de la misma. Con respecto a la primera versión, la justicia requiere que revaluemos los rasgos devaluados; así, debemos celebrar las diferencias de grupo, no eliminarlas. Sin embargo, con respecto a la segunda versión, la celebración es contraproducente; en cambio, debemos deconstruir los términos en los que se elaboran en la actualidad las diferencias.

Como señalé al principio, la redistribución y el reconocimiento se presentan, cada vez más, como alternativas mutuamente excluyentes. Algunos defensores de la primera, como Richard RORTY, Brian BARRY y Todd GITLIN, insisten en que la política de la identidad es una diversión contraproducente de las cuestiones económicas reales, que balcaniza los grupos y rechaza unas normas morales

[12] Con respecto a la definición weberiana de estatus, véase: Max WEBER: "Class, Status, Party", en *From Max Weber: Essays in Sociology*, ed. Hans H. GERTH y C. Wright MILLS. Oxford, 1958, (trad. cast.: *Ensayos de sociología contemporánea*. Barcelona, Martínez Roca, 1972).

universalistas[13]. Para ellos, el único objeto adecuado de la lucha política es la economía. A la inversa, algunos defensores del reconocimiento, como Iris Marion YOUNG, insisten en que una política de redistribución que haga caso omiso de las diferencias puede reforzar la injusticia, universalizando en falso las normas del grupo dominante, exigiendo que los grupos subordinados las asimilen, sin reconocer en grado suficiente los aspectos característicos de éstos[14]. Para ellos, el objetivo político privilegiado es la transformación cultural.

Con sus acusaciones y contraacusaciones, estos antagonistas presentan la redistribución y el reconocimiento como alternativas mutuamente excluyentes. Así, parece que nos presentan una disyuntiva: o esto o lo otro. ¿Debemos optar por una política de redistribución que pretenda abolir los diferenciales de clase, o debemos abrazar una política de reconocimiento que trate de celebrar o deconstruir las diferencias de grupo? Por lo visto, no podemos apoyar ambas.

Sin embargo, ésta es una antítesis falsa.

2. Clases explotadas, sexualidades despreciadas y categorías bidimensionales

Para ver por qué, efectuemos un experimento mental. Imaginemos un espectro conceptual de distintos tipos de divisiones sociales. En un extremo, están las divisiones que se ajustan al paradigma popular de la redistribución. En el otro extremo, están las divisiones que se ajustan al paradigma popular del reconocimiento. Entre ambos extremos, aparecen casos difíciles de clasificar porque se adecuan a ambos paradigmas de la justicia, al mismo tiempo[15].

Consideremos, en primer lugar, el extremo de redistribución del espectro. En este extremo, planteemos una división social ideal y típica, enraizada en la estructura económica de la sociedad. Por definición, cualesquiera injusticias sociales que conlleve esta división podrán atribuirse a la economía política. La clave de la injusticia será la mala distribución socioeconómica, mientras que cualquier injusticia cultural que conlleve se derivará, en último término, de la estructura económica. Por tanto, en el fondo, el remedio necesario para reparar la injusticia será la redistribución, en contraposición al reconocimiento.

[13] Brian BARRY: *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism* (Cambridge, MA, 2001); Todd GITLIN: *The Twilight of Common Dreams: Why America is Wracked by Culture Wars* (Nueva York, 1995); Richard RORTY: *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America.* Cambridge, MA, 1998, (trad. cast.: *Forjar nuestro país: el pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo xx* (Barcelona, Paidós, 1999)), e "Is 'Cultural Recognition' a Useful Notion for Left Politics?", en Nancy FRASER: *Adding Insult to Injury: Social Justice and the Politics of Recognition*, ed. Kevin OLSON (Londres y Nueva York, en prensa).

[14] Iris Marion YOUNG: *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, 1990, (trad. cast.: *La justicia y la política de la diferencia.* Madrid, Cátedra, 2000). YOUNG no utiliza el término "reconocimiento" (*recognition*); tampoco admite que se privilegia la transformación cultural. Sin embargo, creo que la lógica profunda de su pensamiento apoya esta caracterización e interpretación. Véase una argumentación más extensa en este sentido en: Nancy FRASER: "Culture, Political Economy, and Difference: On Iris Young's *Justice and the Politics of Difference*", en FRASER: *Justice Interruptus.*

[15] La exposición que aparece a continuación revisa una sección de mi ensayo de 1995: "From Redistribution to Recognition?"

Un ejemplo que parece acercarse a este tipo ideal es la diferenciación de clases, tal como la entiende el marxismo economicista ortodoxo. (Dejemos de lado la cuestión de si esta interpretación del marxismo es adecuada, y, por el momento, dejemos también entre paréntesis la cuestión de si esta visión de las clases concuerda con las colectividades históricas que han luchado por la justicia en el mundo real, en nombre de la clase trabajadora[16]). En esta concepción, la diferenciación de clases se enraíza en la estructura económica de la sociedad capitalista. La clase trabajadora es el conjunto de personas que tienen que vender su fuerza de trabajo en condiciones que autorizan a la clase capitalista a apropiarse de la plusvalía de la productividad para su beneficio privado. La injusticia fundamental de estas condiciones es la explotación, una forma especialmente profunda de mala distribución en la que las propias energías del proletariado se vuelven en contra suya, usurpadas para sostener un sistema que beneficia a otros. Sin duda, los proletarios también sufren graves injusticias culturales, las "heridas ocultas de clase social"[17]. Sin embargo, lejos de estar enraizadas directamente en un orden autónomamente injusto de categorías, éstas se derivan de la estructura económica, cuando proliferan las ideologías de la inferioridad de clase para justificar la explotación. En consecuencia, la solución de la injusticia es la redistribución, no el reconocimiento. La superación de la explotación de clase requiere reestructurar la economía política para alterar la distribución de beneficios y cargas entre clases. En la perspectiva marxiana, esa reestructuración adopta la forma radical de abolir la estructura de clases como tal. La tarea del proletariado, por tanto, no consiste en sacar mejor partido, sino en "abolirse él mismo como clase". Lo último que necesita es el reconocimiento de su diferencia. Por el contrario, el único modo de remediar la injusticia es eliminar el proletariado como grupo característico[18].

Consideremos ahora el otro extremo del espectro conceptual. En este extremo, planteemos una división social ideal y típica que se ajuste al paradigma popular del reconocimiento. Una división de este tipo se enraíza en el orden de estatus de la sociedad, en contraposición a la estructura económica. Así, todas las injusticias estructurales que se le atribuyan pueden seguirse hasta los patrones institucionalizados de valor cultural de la sociedad. El núcleo de la injusticia será el *error de reconocimiento*, mientras que las injusticias económicas que conlleve se derivarán, en último término, del orden de estatus. El remedio necesario para reparar la injusticia será el reconocimiento, en contraposición a la redistribución.

---

[16] Para facilitar la comprensión del argumento, empiezo concibiendo la clase social de una forma ortodoxa, economicista, con el fin de agudizar el contraste con las otras clases típicas ideales de colectividad que se exponen más adelante. Por tanto, considero la clase social como si estuviera enraizada por completo en la estructura económica de la sociedad, en vez de en el orden de estatus. Por supuesto, ésta *no* es la *única* interpretación de la concepción marxiana de la clase social. En un paso posterior, presentaré una interpretación menos economicista, que da mayor importancia a las dimensiones cultural, histórica y discursiva de la clase, enfatizada por autores como E. P. THOMPSON y Joan Wallach SCOTT. Véanse: THOMPSON: *The Making of the English Working Class,* Nueva York, 1963, (trad. cast.: de E. GRAU: *La formación de la clase obrera en Inglaterra.* Barcelona, Crítica, 1989, 2 vols.), y SCOTT: *Gender and the Politics of History* (Nueva York, 1988).

[17] Richard SENNETT y Jonathan COBB: *The Hidden Injuries of Class* (Cambridge, MA, 1972).

[18] Se podría objetar que el resultado no sería la abolición del proletariado, sino sólo su universalización. No obstante, incluso en ese caso, desaparecería la peculiaridad de grupo del proletariado.

Un ejemplo que parece aproximarse a este tipo ideal es la diferenciación sexual, entendida a través del prisma de la concepción weberiana del estatus. (Como antes, pongamos entre paréntesis, por ahora, la cuestión de si esta visión de la sexualidad se ajusta a las colectividades que existen en la actualidad que se han movilizado contra el heterosexismo en el mundo real[19]). Según esta concepción, la división social entre heterosexuales y homosexuales no se basa en la economía política, puesto que los homosexuales se distribuyen por toda la estructura de clases de la sociedad capitalista, no ocupan una posición característica en la división del trabajo y no constituyen una clase explotada. La división se enraíza, más bien, en el orden de estatus de la sociedad, pues los patrones institucionalizados de valor cultural interpretan la heterosexualidad como natural y normativa, y la homosexualidad como perversa y despreciable. Esos patrones heteronormativos de valor, institucionalizados de forma generalizada, estructuran grandes franjas de interacción social. Expresamente codificados en muchas áreas del derecho (incluyendo el derecho de familia y el derecho penal), informan las interpretaciones jurídicas de la familia, la intimidad, la privacidad y la igualdad. También están muy arraigados en muchas áreas de la política de los gobiernos (incluyendo las políticas de inmigración, naturalización y asilo) y en las prácticas profesionales estándar (incluyendo la medicina y la psicoterapia). Los patrones heteronormativos de valor también invaden la cultura popular y la interacción cotidiana. El efecto es considerar a gays y lesbianas como representantes de una *sexualidad despreciable*, sometida a formas sexualmente específicas de *subordinación de estatus*. Esta última supone vergüenza y agresiones, exclusión de los derechos y privilegios del matrimonio y la maternidad o paternidad, limitaciones de los derechos de expresión y asociación, representaciones estereotipadas degradantes en los medios de comunicación, hostilidad y menosprecio en la vida cotidiana y negación de los derechos plenos y protecciones equiparables de los ciudadanos. Estos daños son injusticias de reconocimiento.

Sin duda, los gays y las lesbianas sufren también graves injusticias económicas (pueden ser despedidos sumariamente de empleos civiles y del servicio militar y negárseles un amplio conjunto de beneficios de bienestar social de carácter familiar y afrontar cargas importantes en el terreno de los impuestos y herencias). Sin embargo, lejos de estar directamente enraizadas en la estructura económica de la sociedad, se derivan, en cambio, del orden de estatus, pues la institucionalización de normas heterosexistas produce una categoría de personas despreciables que arrostran perjuicios económicos a consecuencia de su estatus subordinado. En consecuencia, el remedio de la injusticia es el reconocimiento, no la redistribución. Es decir, si se cambiaran las relaciones de reconocimiento, desparecería el error de distribución. Así pues, en general, la superación de la homofobia y el heterosexismo requiere cambiar el orden de estatus

[19] También aquí, para facilitar la comprensión del argumento, empiezo concibiendo la sexualidad de una forma muy estilizada, culturalista, con el fin de agudizar el contraste con la clase social. Por tanto, considero la diferenciación sexual como si estuviese enraizada por completo en el orden de estatus, en contraste con la economía política. Por supuesto, ésta no es la única interpretación de la sexualidad. En una fase posterior del argumento, presentaré una interpretación alternativa, que concede mayor importancia a la economía política.

sexual, desinstitucionalizar los patrones heteronormativos de valor y reemplazarlos por unos patrones que expresen la igualdad de respeto hacia gays y lesbianas[20].

Así pues, las cuestiones son bastante sencillas en los dos extremos de nuestro espectro conceptual. Cuando tratamos con grupos sociales que se acercan al tipo ideal de la clase trabajadora explotada, afrontamos injusticias distributivas que requieren soluciones redistributivas. Hace falta una política de redistribución. En cambio, cuando tratamos con grupos sociales que se acercan al tipo ideal de la sexualidad despreciada, nos encontramos con injusticias de reconocimiento erróneo. *En este caso*, hace falta una política de reconocimiento.

Sin embargo, las cuestiones se enturbian cuando nos alejamos de estos extremos. Cuando postulamos un tipo de división social situado en el medio del espectro conceptual, encontramos una forma híbrida que combina características de la clase explotada con otras de la sexualidad despreciada. Llamaré "bidimensionales" a estas divisiones. Arraigadas al mismo tiempo en la estructura económica y en el orden de estatus de la sociedad, implican injusticias que pueden atribuirse a ambas realidades. Los grupos bidimensionalmente subordinados padecen tanto una mala distribución como un reconocimiento erróneo *en formas en las que ninguna de estas injusticias es un efecto indirecto de la otra, sino que ambas son primarias y cooriginales*. Por tanto, en su caso, no basta ni una política de redistribución ni una de reconocimiento solas. Los grupos bidimensionalmente subordinados necesitan ambas.

Yo sostengo que el género es una diferenciación social bidimensional. El género no es una simple clase ni un mero grupo de estatus, sino una categoría híbrida enraizada al mismo tiempo en la estructura económica y en el orden de estatus de la sociedad. Por tanto, comprender y reparar la injusticia de género requiere atender tanto a la distribución como al reconocimiento.

Desde el punto de vista distributivo, el género sirve de principio organizador básico de la estructura económica de la sociedad capitalista. Por una parte, estructura la división fundamental entre trabajo retribuido, "productivo", y trabajo no retribuido, "reproductivo" y doméstico, asignando a las mujeres la responsabilidad primaria de este último. Por otra parte, el género estructura también la división, dentro del trabajo pagado, entre las ocupaciones de fabricación y profesionales, de salarios altos y predominio masculino, y las ocupaciones de "delantal" y de servicio doméstico, de salarios bajos y predominio femenino. El resultado es una estructura económica que genera formas de injusticia distributiva, específicas de género, incluyendo la explotación basada en el género, la marginación económica y la privación.

En este caso, el género aparece como una diferenciación parecida a la de las clases sociales, que está enraizada en la estructura económica de la sociedad. Contemplada desde este punto de vista, la injusticia de género parece una especie de injusticia distributiva que clama por una reparación redistributiva. De mane-

[20] En principio, esto podría hacerse de formas diferentes: por ejemplo, reconociendo la especificidad homosexual o deconstruyendo la oposición binaria hetero-gay. En el primer caso, la lógica del remedio consiste en valorizar el carácter de grupo del mismo, reconociendo su peculiaridad. En cambio, en el segundo, consiste en eliminar el grupo como tal. Volveré sobre este punto más adelante.

ra muy parecida a la de clase social, la justicia de género requiere transformar la economía, con el fin de eliminar su estructuración de género. La eliminación de la mala distribución específica de género exige abolir la división de trabajo por géneros, tanto la división por géneros entre trabajo retribuido y no retribuido, como las divisiones por géneros dentro del trabajo retribuido. La lógica de la solución es afín a la lógica con respecto a la clase social: aspira a eliminar el género como tal de este ámbito. En pocas palabras, si el género no fuera más que una diferenciación de clase, la justicia exigiría su abolición.

Sin embargo, esto sólo es una parte del asunto. De hecho, el género no es sólo una división semejante a la de las clases sociales, sino una diferenciación de estatus también. En cuanto tal, también engloba elementos que recuerdan más la sexualidad que las clases sociales, que lo incluyen directamente en la problemática del reconocimiento. El género codifica patrones culturales omnipresentes de interpretación y evaluación, que son fundamentales para el orden de estatus en su conjunto. En consecuencia, no sólo las mujeres, sino todos los grupos de estatus inferior corren el riesgo de la feminización y, por tanto, de la depreciación.

Así pues, una característica importante de la injusticia de género es el androcentrismo: un patrón institucionalizado de valor cultural que privilegia los rasgos asociados con la masculinidad, al tiempo que devalúa todo lo codificado como "femenino", paradigmáticamente, pero no sólo, las mujeres. Los patrones androcéntricos de valor, institucionalizados de forma generalizada, estructuran grandes franjas de interacción social. Expresamente codificados en muchas áreas del derecho (incluyendo el derecho de familia y el derecho penal), informan las interpretaciones jurídicas de la privacidad, la autonomía, la autodefensa y la igualdad. También están muy arraigados en muchas áreas de la política de los gobiernos (incluyendo las políticas de inmigración, naturalización y asilo) y en las prácticas profesionales estándar (incluyendo la medicina y la psicoterapia). Los patrones androcéntricos de valor también invaden la cultura popular y la interacción cotidiana. A consecuencia de ello, las mujeres sufren formas específicas de *subordinación de estatus*, incluyendo las agresiones sexuales y la violencia doméstica; representaciones estereotipadas trivializadoras, cosificadoras y despreciativas en los medios de comunicación; hostilidad y menosprecio en la vida cotidiana; exclusión o marginación en las esferas públicas y en los cuerpos deliberantes, y negación de los derechos plenos y protecciones equiparables de los ciudadanos. Estos daños son injusticias de reconocimiento. Son relativamente independientes de la economía política y no son meramente "superestructurales". Por tanto, no pueden superarse mediante la redistribución sola, sino que hacen falta remedios adicionales e independientes de reconocimiento.

Aquí, el género aparece como una diferenciación de estatus dotada de características parecidas a las de la sexualidad. Contemplada desde este punto de vista, la *injusticia de género* parece una especie de reconocimiento erróneo que clama por una reparación mediante el reconocimiento. De manera muy parecida a la del heterosexismo, la superación del androcentrismo requiere cambiar el orden de estatus de género, desinstitucionalizar los patrones sexistas de valor y reemplazarlos por patrones que expresen la igualdad de respeto a las mujeres. Por tanto, la lógica de la solución es afín, aquí, a la que se refiere a la sexualidad:

aspira a desmontar el androcentrismo, mediante la reestructuración de las relaciones de reconocimiento[21].

El género, en suma, es una diferenciación social bidimensional. Combina una dimensión similar a la de la clase social, que la sitúa en el ámbito de la redistribución, con una dimensión de estatus, que la incluye simultáneamente en el ámbito del reconocimiento. Queda abierta la cuestión de si las dos dimensiones tienen una ponderación igual. No obstante, en todo caso, la reparación de la injusticia de género exige cambiar tanto la estructura económica como el orden de estatus de la sociedad.

El carácter bidimensional del género trastoca por completo la idea de la disyuntiva entre el paradigma de la redistribución y el paradigma del reconocimiento. Esa interpretación asume que los sujetos colectivos de la injusticia son clases sociales o grupos de estatus, pero no ambas cosas; que la injusticia que sufren se debe a la mala distribución o al reconocimiento erróneo, pero no a las dos cosas; que las diferencias de los grupos en cuestión son diferenciales injustos o variaciones injustamente devaluadas, pero no ambos; que el remedio de la injusticia es la redistribución o el reconocimiento, pero no ambos. Podemos apreciar ahora que el género refuta estas falsas antítesis. Tenemos aquí una categoría que es una combinación de estatus y clase social. Aquí, la diferencia se establece a partir de diferenciales económicos y de patrones institucionalizados de valor cultural. Aquí, tanto la mala distribución como el reconocimiento erróneo son fundamentales. En consecuencia, la injusticia de género sólo puede remediarse mediante un enfoque que englobe tanto una política de redistribución como una política de reconocimiento.

3. Bidimensionalidad: ¿Excepción o norma?

En este sentido, ¿hasta qué punto es inusual el género? ¿Nos estamos ocupando aquí de un caso único o raro de bidimensionalidad en un mundo unidimensional por lo demás, o, en cambio, la bidimensionalidad es la norma?

Es obvio que la "raza" es también una división social bidimensional, una combinación de estatus y clase social. Las injusticias del racismo, enraizadas al mismo tiempo en la estructura económica y en el orden de estatus de la sociedad capitalista, incluyen tanto la mala distribución como el reconocimiento erróneo. En la economía, la "raza" organiza divisiones estructurales entre trabajos remunerados serviles y no serviles, por una parte, y entre fuerza laboral explotable y "superflua", por otra. En consecuencia, la estructura económica genera formas racialmente específicas de mala distribución. Los inmigrantes *racializados* y las minorías étnicas padecen unas tasas desproporcionadamente elevadas de desempleo y pobreza y están representadas en exceso en los trabajos serviles,

[21] Otra vez, el reconocimiento puede concederse de más de una manera, por ejemplo, otorgando un reconocimiento positivo a la especificidad de las mujeres o deconstruyendo la oposición binaria entre masculinidad y feminidad. De nuevo, en el primer caso, la lógica del remedio consiste en valorizar el carácter de grupo del mismo, reconociendo su peculiaridad. En el segundo caso, como antes, consiste en eliminar el grupo como tal. Volveré también sobre este punto en un apartado posterior.

con salarios bajos. Estas injusticias retributivas sólo pueden remediarse mediante una política de redistribución.

Mientras tanto, en el orden de estatus, los patrones eurocéntricos de valor cultural privilegian los rasgos asociados con la "blancura", mientras estigmatizan todo lo codificado como "negro", "moreno" y "amarillo", paradigmáticamente —pero no sólo— las personas de color. En consecuencia, los inmigrantes *racializados* y/o las minorías étnicas se consideran individuos deficientes e inferiores, que no pueden ser miembros plenos de la sociedad. Esas normas eurocéntricas, institucionalizadas de un modo generalizado, producen formas racialmente específicas de subordinación de estatus, que incluyen la estigmatización y la agresión física; la devaluación cultural, la exclusión social y la marginación política; hostilidad y menosprecio en la vida cotidiana y negación de los derechos plenos y protecciones equiparables de los ciudadanos. Estas injusticias, daños prototípicos de reconocimiento erróneo, sólo pueden remediarse mediante una política de reconocimiento.

Más aún, ninguna dimensión del racismo es totalmente un efecto indirecto de la otra. Sin duda, las dimensiones distributiva y de reconocimiento interactúan. Sin embargo, la mala distribución racista no es un simple subproducto de la jerarquía de estatus, ni el reconocimiento erróneo racista es un mero subproducto de la estructura económica. Por el contrario, cada dimensión tiene cierta independencia relativa de la otra. En consecuencia, ninguna puede repararse de forma indirecta, mediante los remedios que se aplican exclusivamente a la otra. En suma, la superación de las injusticias del racismo requiere tanto la redistribución como el reconocimiento. Ninguna de ellas es suficiente por separado.

La clase social también puede entenderse como bidimensional, a pesar del comentario anterior. En realidad, el tipo economicista ideal que invoqué por motivos heurísticos oculta algunas complejidades importantes del mundo real. Sin duda, la causa última de la injusticia de clase es la estructura económica de la sociedad capitalista[22]. Sin embargo, los daños resultantes incluyen tanto el reconocimiento erróneo como la mala distribución, y los daños de estatus que se originaron como subproductos de la estructura económica pueden haber desarrollado desde entonces una vida propia. Hoy día, las dimensiones del reconocimiento erróneo de la clase social pueden tener un comportamiento lo bastante autónomo para requerir remedios de reconocimiento independientes. Más aún, si se deja desatendido el reconocimiento erróneo de clase social, puede impedir la capacidad de movilizarse contra la mala distribución. La construcción de un apoyo amplio a la transformación económica exige cuestionar actitudes culturales de desprecio a las personas pobres y trabajadoras, por ejemplo, las ideologías de la "cultura de la pobreza" que señalan que tienen lo que se merecen. De modo semejante, las personas pobres y trabajadoras pueden necesitar una política de reconocimiento para apoyar sus luchas por la justicia económica; o sea, es posible que tengan que construir comunidades y culturas de clase con el fin de neutralizar los daños ocultos de clase y forjar la confianza suficiente para defenderse

[22] Es cierto que las distinciones preexistentes de estatus, por ejemplo, entre los lores y los comunes, configuraron la aparición del sistema capitalista. Sin embargo, sólo la creación de un orden económico diferenciado, con una vida económica relativamente autónoma, dio lugar a la división de clases entre capitalistas y trabajadores.

por sí mismos. Por tanto, es posible que sea necesaria una política de reconocimiento de clase de por sí y para llegar a concretar una política de redistribución[23].

Por tanto, en general, incluso una categoría económica aparentemente unidimensional como la clase social tiene un componente de estatus. Sin duda, este componente es subordinado, menos importante que el componente económico. No obstante, es muy posible que la superación de la injusticia de clase exija unir una política de reconocimiento a la política de redistribución[24]. Como mínimo, será necesario prestar una atención minuciosa al reconocimiento de la dinámica de la lucha de clases en el proceso de pugnar por la redistribución.

¿Qué decir, entonces, de la sexualidad? ¿Se trata también de una categoría bidimensional? También en este caso, el tipo ideal que he esquematizado antes con fines heurísticos puede no reflejar suficientemente las complejidades del mundo real. Sin duda, la causa última de la injusticia heterosexista es el orden de estatus y no la estructura económica de la sociedad capitalista[25]. Sin embargo, los daños resultantes abarcan tanto la mala distribución como el reconocimiento

[23] Estoy muy agradecida a Erik Olin WRIGHT (comunicación personal, 1997) por diversas formulaciones que aparecen en este párrafo.

[24] De hecho, como han demostrado a la perfección historiadores como E. P. THOMPSON, las *luchas históricas y concretas de clases siempre han incluido una dimensión de reconocimiento*, pues los trabajadores no sólo luchaban por mitigar o abolir la explotación, sino también para defender sus culturas de clase y para establecer la dignidad del trabajo. En ese proceso, elaboraron identidades de clase, a menudo de maneras que privilegiaban las interpretaciones culturales de la masculinidad, la heterosexualidad, la "blancura" y la nacionalidad mayoritaria y, por tanto, de forma problemática para las mujeres y los miembros de minorías sexuales, "raciales" y nacionales. En tales casos, la dimensión de reconocimiento de la lucha de clases no era una fuerza absoluta a favor de la justicia social. Por el contrario, incorporaba y exacerbaba, si no creaba de forma eficiente, el reconocimiento erróneo de género, sexual, "racial" y nacional. Por supuesto, lo mismo cabe decir con respecto a las luchas centradas en el género, la "raza" y la sexualidad, que se han desarrollado, por regla general, de manera que privilegiara las personas de las élites y de clase media, así como a otros estratos privilegiados, incluyendo a los "blancos", los hombres y los heterosexuales del grupo. Con respecto a la dimensión de reconocimiento de la lucha de clases, véase: THOMPSON: *The Making of the English Working Class*, (trad. cast.: *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Barcelona, Crítica, 1989, 2 vols.). En relación con la dimensión del reconocimiento *erróneo*, véanse: David R. ROEDIGER: *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class* (Londres y Nueva York, 1991), y SCOTT: *Gender and the Politics of History*. En relación con la dimensión de reconocimiento erróneo de las luchas feministas y antirracistas, véanse, por ejemplo: Evelyn Brooks HIGGINBOTHAM: "African American Women's History and the Metalanguage of Race", *Signs*, 17 (2), 1992, págs. 251-274, y Elizabeth SPELMAN: *Inessential Woman* (Boston, 1988).

[25] En la sociedad capitalista, la regulación de la sexualidad está relativamente desligada de la estructura económica, que consta de un orden de relaciones económicas que se diferencia del parentesco y se orienta a la expansión de la plusvalía. Es más, en la fase "posfordista" actual del capitalismo, la sexualidad halla cada vez más su sitio en la esfera moderna tardía, relativamente nueva, de la "vida personal", en donde las relaciones íntimas, que ya no pueden identificarse con la familia, se viven como desconectadas de los imperativos de la producción y la reproducción. En consecuencia, hoy día, la regulación heteronormativa de la sexualidad está cada vez más apartada del orden económico capitalista y no tiene por qué ser funcional con respecto al mismo. Por consiguiente, los daños económicos del heterosexismo *no se derivan de un modo directo de la estructura económica. Están* enraizados, en cambio, en el orden heterosexista de estatus, cuya evolución guarda cada vez menos relación con la economía. Véase un razonamiento más completo en: Nancy FRASER: "Heterosexism, Misrecognition, and Capitalism: A Response to Judith Butler", y Judith BUTLER: "Merely Cultural", *Social Text*, 53/54 (invierno/primavera, 1998). Ambos ensayos aparecen reimpresos de nuevo en: FRASER: *Adding Insult to Injury*.

erróneo, y los daños económicos que se originan como subproductos del orden de estatus tienen un peso innegable por sí mismos. Es más, si no se les presta atención, pueden impedir la capacidad de movilizarse contra el reconocimiento erróneo. En la medida en que su manifestación pública supone riesgos económicos para gays y lesbianas, disminuye su capacidad para combatir la subordinación de estatus; lo mismo cabe decir de sus aliados heterosexuales, que deben temer las consecuencias económicas de que los identifiquen erróneamente como gays si defienden los derechos de los homosexuales. Además, la mala distribución puede ser el "eslabón débil" de la cadena de la opresión heterosexista. En el clima actual, puede ser más fácil cuestionar las desigualdades distributivas a las que se enfrentan gays y lesbianas que atacar de forma directa las ansiedades de estatus profundamente asentadas que impulsan la homofobia[26]. En suma, establecer una base de apoyo para transformar el orden de estatus sexual puede requerir la lucha contra la desigualdad económica. Por tanto, es posible que sea necesaria una política de redistribución sexual por sí misma y para ayudar a concretar una política de reconocimiento.

Por tanto, en general, incluso una categoría de estatus aparentemente unidimensional como la sexualidad tiene un componente distributivo. Sin duda, este componente es subordinado, menos importante que el componente de estatus. No obstante, es muy posible que la superación de la injusticia sexual exija unir una política de redistribución a la política de reconocimiento. Como mínimo, será necesario prestar una atención minuciosa a la dinámica distributiva de las luchas sexuales en el proceso del combate por el reconocimiento.

A efectos prácticos, por tanto, casi todos los ejes de subordinación del mundo real pueden tratarse como bidimensionales. Prácticamente todos suponen tanto una mala distribución como un reconocimiento erróneo, de manera que cada una de estas injusticias tenga cierto peso independiente, sean cuales fueren sus raíces últimas. Sin duda, no todos los ejes de subordinación son bidimensionales del mismo modo ni en el mismo grado. Algunos, como la clase social, se inclinan más hacia el extremo de distribución del espectro; otros, como la sexualidad, se inclinan más hacia el extremo del reconocimiento, mientras que otros, como el género y la "raza", se agrupan en torno al centro. La proporción exacta de perjuicio económico y de subordinación de estatus debe determinarse empíricamente en cada caso. No obstante, prácticamente en todos los casos, los daños en cuestión comprenden tanto la mala distribución como el reconocimiento erróneo, de manera que ninguna de estas injusticias puede repararse por completo de forma indirecta, sino que cada una requiere cierta atención práctica independiente. Por tanto, como cuestión práctica, la superación de la injusticia en casi todos los casos exige tanto la redistribución como el reconocimiento.

La necesidad de un enfoque bidimensional se hace aún más acuciante cuando dejamos de considerar por separado los ejes de subordinación y comenzamos a considerarlos al mismo tiempo. Después de todo, el género, la "raza", la sexualidad y la clase social no están radicalmente separados entre sí. Al contrario, todos estos ejes de subordinación se intersectan de tal manera que influyen en

[26] También aquí debo varias formulaciones a Erik Olin WRIGHT (comunicación personal, 1997).

los intereses e identidades de todos. Nadie pertenece sólo a una de estas colectividades, y es fácil que unos individuos subordinados en un eje de la división social sean dominantes en otro. Visto a esta luz, la necesidad de una política que contemple los dos flancos de la redistribución y el reconocimiento no sólo surge de manera endógena, por llamarlo de algún modo, dentro de una única división social bidimensional. También aparece de forma exógena, por así decir, a través de las diferenciaciones que se intersectan. Por ejemplo, un individuo que sea gay y de clase trabajadora necesitará tanto redistribución como reconocimiento, con independencia de lo que se haga con esas dos categorías, tomadas por separado. Es más, visto así, casi todas las personas que sufren injusticias tienen que integrar esos dos tipos de reivindicaciones y, por tanto y con mayor razón, cualquier persona que se preocupe de la justicia social, con independencia de su propia ubicación social personal.

Así pues, en general, tenemos que rechazar con rotundidad la interpretación de la redistribución y el reconocimiento como alternativas mutuamente excluyentes. El objetivo debe ser, en cambio, elaborar un enfoque integrado que englobe y armonice ambas dimensiones de la justicia social.

II. Integración de redistribución y reconocimiento: Problemas de filosofía moral

La integración de la redistribución y el reconocimiento en un único paradigma global, sin embargo, no es tarea sencilla. Considerar ese proyecto supone sumergirse de inmediato en unos problemas profundos y difíciles que abarcan diversos campos importantes de investigación. Por ejemplo, en filosofía moral, la tarea consiste en idear una concepción suprema de justicia que pueda acoger las reivindicaciones defendibles tanto de igualdad social como del reconocimiento de la diferencia. En teoría social, como veremos, la tarea consiste en idear una descripción de la sociedad contemporánea que pueda acoger tanto la diferenciación entre clase social y estatus como su mutua imbricación. En teoría política, mientras tanto, la tarea consiste en imaginar un conjunto de planes institucionales y reformas políticas que puedan solucionar tanto la mala distribución como el reconocimiento erróneo, minimizando las interferencias mutuas que probablemente surjan cuando se busquen al mismo tiempo ambos tipos de reparación. Por último, en la práctica política, la tarea consiste en fomentar la participación democrática a través de las actuales líneas divisorias con el fin de construir una orientación programática de amplia base que integre lo mejor de la política de redistribución con lo mejor de la política de reconocimiento.

En el presente apartado, examinaré algunas de las dimensiones filosófico-morales de este proyecto. En consecuencia, dejo atrás aquí las ideas políticas de redistribución y reconocimiento en cuanto paradigmas populares de justicia. En su lugar, ahora consideraré la redistribución y el reconocimiento como *categorías filosóficas normativas.*

1. ¿Justicia o realización personal?

Cualquier intento de integrar la redistribución y el reconocimiento debe abordar cuatro cuestiones cruciales de filosofía moral. *Primera*: ¿el reconocimiento es, en realidad, una cuestión de justicia o de realización personal? *Segunda*: ¿la justicia distributiva y el reconocimiento constituyen dos paradigmas normativos distintos, sui géneris, o cada uno de ellos puede subsumirse en el otro? *Tercera*: ¿cómo podemos distinguir las reivindicaciones justificadas de reconocimiento de las injustificadas? Y *cuarta*: ¿exige la justicia el reconocimiento de lo característico de individuos o grupos, o es suficiente el reconocimiento de nuestra humanidad común?

La primera cuestión surge ante algunas distinciones habituales en la filosofía moral. En este campo, suele entenderse que las cuestiones relativas a la justicia se refieren al "derecho", que entran de lleno en el terreno de la "moralidad". Las cuestiones relativas a la autorrealización, en cambio, se consideran referidas al "bien", que corresponde más al terreno de la "ética". En parte, este contraste depende del ámbito de aplicación. Las normas de justicia son universalmente vinculantes; como los principios de la *Moralität* kantiana, se sostienen con independencia del compromiso de los actores con valores concretos. Las reivindicaciones acerca de la autorrealización, por otra parte, suelen considerarse más restringidas. Como los cánones de la *Sittlichkeit* hegeliana, dependen de horizontes de valor específicos desde los puntos de vista cultural e histórico, que no pueden universalizarse. Así que están muy condicionados a que se considere que las reivindicaciones de reconocimiento se relacionan con la justicia o con la realización personal.

Por regla general, se interpreta que el reconocimiento atañe a la autorrealización. Ésta es la postura de Charles TAYLOR y Axel HONNETH, los dos teóricos contemporáneos del reconocimiento más destacados. Tanto para TAYLOR como para HONNETH, el ser reconocido por otro sujeto es condición necesaria para alcanzar una subjetividad plena y sin distorsiones. Negar el reconocimiento a alguna persona es privarla de un prerrequisito básico de la prosperidad humana. Para TAYLOR, por ejemplo, "la falta de reconocimiento o el reconocimiento erróneo... puede ser una manera de opresión, que aprisiona a alguien en una forma de ser falsa, deformada, reducida. Más allá de una simple falta de respeto, puede infligir una dolorosa herida, cargando a las personas con un agobiante odio hacia ellas mismas. El reconocimiento debido no es sólo una muestra de cortesía, sino una necesidad vital humana"[27]. De un modo similar, para HONNETH, "debemos nuestra integridad... a la recepción de la aprobación o el reconocimiento de otras personas. La negación del reconocimiento... es injuriosa porque afecta... a las personas en su comprensión positiva de sí mismas, una comprensión adquirida por medios intersubjetivos"[28]. Por tanto, estos dos teóricos interpretan el reconocimiento erróneo en relación con la subjetividad afectada y la autoidentidad lesionada. Ambos entienden el daño en el plano ético, como atrofiando la capacidad

[27] TAYLOR: "The Politics of Recognition", pág. 25.

[28] Axel HONNETH: "Integrity and Disrespect: Principles of a Conception of Morality Based on the Theory of Recognition", *Political Theory*, 20 (mayo 1992), págs. 188-189.

del sujeto para alcanzar una "vida buena". En consecuencia, para TAYLOR y HONNETH, el reconocimiento atañe a la autorrealización.

A diferencia de TAYLOR y HONNETH, yo propongo que concibamos el reconocimiento como una cuestión de justicia. Así, no habría que responder a la pregunta: "¿qué problemas provoca el reconocimiento erróneo?" diciendo que impide la autorrealización al distorsionar la "relación práctica con el yo"[29] del sujeto. Deberíamos decir, en cambio, que es injusto que a algunos individuos y grupos se les niegue el estatus de interlocutores plenos en la interacción social como consecuencia sólo de unos patrones institucionalizados de valor cultural en cuya elaboración no han participado en pie de igualdad y que menosprecian sus características distintivas o las características distintivas que se les adjudican.

Permítanme explicarme. Considerar el reconocimiento como un tema de justicia es tratarlo como una cuestión de *estatus social*. Esto supone examinar los patrones institucionalizados de valor cultural por sus efectos sobre el *prestigio relativo* de los actores sociales. Si esos patrones consideran a los actores como *iguales*, capaces de participar en paridad con otro en la vida social, y cuando los consideren de ese modo, podremos hablar de *reconocimiento recíproco* e *igualdad de estatus*. Cuando, en cambio, los patrones institucionalizados de valor cultural consideran a algunos actores como inferiores, excluidos, completamente diferentes o sencillamente invisibles y, en consecuencia, sin la categoría de interlocutores plenos en la interacción social, tendremos que hablar de *reconocimiento erróneo* y *subordinación de estatus*.

Denominaré a éste *modelo de estatus de reconocimiento*[30]. Con respecto al modelo de estatus, el reconocimiento erróneo no es una deformación física ni un impedimento para la autorrealización ética. Constituye, en cambio, una relación institucionalizada de *subordinación* y una violación de la justicia. Por tanto, ser reconocido de forma errónea no es sufrir una identidad distorsionada o una subjetividad dañada a consecuencia de haber sido despreciado por otros. Es, más bien, ser representado por unos *patrones institucionalizados de valor cultural* de un modo que impide la participación como igual en la vida social. En consecuencia, según el modelo de estatus, el reconocimiento erróneo no se transmite mediante actitudes despreciativas o discursos independientes, sino a través de las instituciones sociales. Más en concreto, surge cuando las instituciones estructuran la interacción de acuerdo con normas culturales que impiden la participación en pie de igualdad. Como ejemplos, podemos señalar las leyes matrimoniales que excluyen a las parejas del mismo sexo como ilegítimas o perversas, las normativas de beneficencia que estigmatizan a las madres sin pareja como parásitas sexualmente irresponsables y las prácticas de control como la creación de "perfiles raciales", que relacionan a las personas *racializadas* con la criminalidad. En todos estos casos, la interacción está regulada por un patrón institucionalizado de valor cultural que considera normativas unas categorías de actores sociales y

---

[29] Véase: Axel HONNETH: *The Struggle for Recognition*, (trad. cast.: *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona. Crítica, 1997) e "Integrity and Disrespect".

[30] Véase una exposición más completa del modelo de estatus en: Nancy FRASER: "Rethinking Recognition: Overcoming Displacement and Reification in Cultural Politics", *New Left Review*, 3 (mayo-junio 2000), págs. 107-120.

deficientes o inferiores a otras: heterosexual es normal, gay es perversa; los "hogares con un varón como cabeza de familia" son adecuados, los "hogares con una mujer como cabeza de familia" no; los "blancos" son cumplidores de la ley, los "negros" son peligrosos. En todos los casos, el efecto consiste en la creación de una clase de personas devaluadas a las que se impide participar en pie de igualdad con las demás en la vida social.

En todo caso, por consiguiente, tiene sentido la reivindicación del reconocimiento, pero obsérvese, precisamente, lo que esto significa: en el modelo de estatus, las reivindicaciones de reconocimiento, que no se orientan a reparar un daño físico, sino, más bien, a la superación de la subordinación, tratan de convertir a la parte subordinada en copartícipe pleno de la vida social, capaz de interactuar con otros en situación de igualdad. Es decir, pretenden *desinstitucionalizar los patrones de valor cultural que impiden la paridad de participación y reemplazarlos por patrones que la favorezcan.*

2. ¿Subordinación de estatus o subjetividad reducida?

En un apartado posterior de este capítulo, consideraré las consecuencias políticas e institucionales del modelo de estatus. Aquí, quiero aclarar sus ventajas conceptuales sobre el modelo de autorrealización de TAYLOR y HONNETH. Cuatro de estas ventajas revisten especial importancia.

En primer lugar, el modelo de estatus permite justificar las reivindicaciones de reconocimiento como moralmente vinculantes en las condiciones modernas de pluralismo de valores[31]. En estas condiciones, no hay una única concepción de la autorrealización o de la vida buena que goce de aceptación universal, ni tampoco una que pueda considerarse oficial. Por tanto, cualquier intento de justificar las reivindicaciones de reconocimiento que apele a la idea de la realización personal o de la vida buena ha de ser necesariamente sectaria. Ningún enfoque de este tipo puede imponer esas reivindicaciones como vinculantes en sentido normativo a quienes no compartan la concepción de valor ético que tiene el teórico.

A diferencia de esos enfoques, el modelo de estatus es deontológico y no sectario. Al adoptar el espíritu de la "libertad subjetiva", que es el distintivo de la modernidad, asume que a los individuos y grupos les corresponde definir por sí mismos lo que se entienda por vida buena e idear por sí mismos un enfoque para conseguirla, dentro de unos límites que garanticen una libertad igual para los demás. Por tanto, el modelo de estatus no apela a una concepción de la autorrealización o del bien, sino a una concepción de la justicia que puedan —y deban— aceptar quienes tengan concepciones divergentes del bien. Desde este punto de vista, lo que hace que el reconocimiento erróneo sea moralmente tal es que niega a algunos individuos y grupos la posibilidad de participar a la par con otros en la interacción social. La norma de la *paridad participativa* que se invoca aquí es no sectaria en el sentido que se requiere. Puede justificar las reivindicaciones de reconocimiento como normativamente vinculantes para todos los que estén de acuerdo con atenerse a unos términos justos de interacción en condiciones de pluralismo de valores.

[31] Agradezco a Rainer FORST su ayuda para la formulación del argumento siguiente.

El modelo de estatus tiene, también, *una segunda ventaja.* Al concebir el reconocimiento erróneo como subordinación de estatus, ubica el error en las relaciones sociales, no en la psicología individual o interpersonal. En consecuencia, evita algunas dificultades del modelo de la realización personal. Cuando se identifica el reconocimiento erróneo con distorsiones internas de la estructura de la autoconciencia del oprimido, queda a un paso de la culpabilización de la víctima, del mismo modo que la imputación de un déficit psíquico a quienes están sometidos al racismo, por ejemplo, parece añadir el insulto al daño. A la inversa, cuando el reconocimiento erróneo se equipara al prejuicio en la mente de los opresores, parece que la superación requiere el control de sus creencias, un enfoque que es aliberal y autoritario. Para el modelo de estatus, en cambio, el reconocimiento erróneo es una cuestión de impedimentos externamente manifiestos y públicamente verificables que se oponen a que algunas personas sean miembros plenos de la sociedad. De nuevo, la reparación supone superar la subordinación. Esto, a su vez, significa cambiar las instituciones y las prácticas sociales, una vez más, desinstitucionalizando los patrones de valor cultural que impiden la paridad de participación y reemplazándolos por unos patrones que la promuevan.

En otras palabras, el modelo de estatus evita la psicologización. Sin embargo, hace falta aclarar el significado de esto. El modelo acepta que el reconocimiento erróneo puede tener el tipo de efectos ético-psicológicos que describen TAYLOR y HONNETH, pero mantiene que el carácter de error del reconocimiento erróneo no depende de la presencia de tales efectos. Así, el modelo de estatus separa la normatividad de las reivindicaciones de reconocimiento de la psicología, reforzando, por tanto, su fuerza normativa. Cuando las reivindicaciones de reconocimiento se basan en una teoría psicológica de "las condiciones intersubjetivas para la formación de una identidad no distorsionada", como en el modelo de HONNETH, quedan a merced de las vicisitudes de esa teoría; en el caso de que la teoría resultase falsa, su carácter moralmente vinculante se evaporaría. En cambio, al tratar el reconocimiento como una cuestión de estatus, el modelo que yo propongo evita que las reivindicaciones normativas queden hipotecadas a datos psicológicos. Puede demostrarse que una sociedad cuyas normas institucionalizadas impidan la paridad de participación es moralmente indefendible, *con independencia de que distorsionen o no la subjetividad del oprimido.*

Como tercera ventaja, el modelo de estatus evita el punto de vista que sostiene que todo el mundo tiene el mismo derecho a la estima social. Por supuesto, ese punto de vista es manifiestamente insostenible, porque vacía de sentido la idea de autoestima[32]. Sin embargo, parece que se deriva, al menos, de una importante explicación del reconocimiento, en relación con la realización personal. En la explicación de HONNETH, la estima social se encuentra entre las condiciones intersubjetivas de la formación de una identidad no distorsionada, que se supone que protege la moral. Se asume que todo el mundo es moralmente acree-

[32] Hago mía aquí la distinción, muy habitual en la actualidad en filosofía moral, entre respeto y estima. Según esta distinción, el respeto se debe universalmente a todas las personas en virtud de su humanidad común; la estima, en cambio, se concede de manera diferenciada, basándose en rasgos, logros o aportaciones específicos de las personas. Por tanto, mientras que el mandato de respetar a todos por igual es perfectamente razonable, el mandato de estimar a todos por igual es un oxímoron.

dor a la estima social. En cambio, la explicación del reconocimiento que se propone aquí no conlleva tal *reductio ad absurdum*. Lo que sí *conlleva* es que todo el mundo tiene el mismo derecho a tratar de alcanzar la estima social en justas condiciones de igualdad de oportunidades[33]. Y esas condiciones no se consiguen cuando los patrones institucionalizados de valor cultural degradan de manera generalizada, por ejemplo, la feminidad, la "no blancura", la homosexualidad y todo aquello que se asocie culturalmente a ello. Cuando esto ocurre, las mujeres, las personas de color y los gays y lesbianas se enfrentan a obstáculos en su búsqueda de la estima que no encuentran los demás. Y todos, incluyendo a los hombres blancos, tienen que hacer frente a otros obstáculos cuando optan por intentar realizar proyectos y cultivar rasgos culturalmente codificados como femeninos, homosexuales o "no blancos".

Por último, el modelo de estatus presenta una *cuarta ventaja*, de importancia fundamental aquí. Al interpretar el reconocimiento erróneo como una violación de la justicia, facilita la integración de las reivindicaciones de reconocimiento con las reivindicaciones de redistribución de recursos y de la riqueza. En otras palabras, el reconocimiento se asigna aquí al dominio universalmente vinculante de la moral deontológica, como lo está la justicia distributiva. De este modo, al incluirse ambas categorías en un único universo normativo, se hacen conmensurables y potencialmente subsumibles en un marco de referencia común. En cambio, en la perspectiva de la autorrealización, las posibilidades de su integración conceptual son débiles. Como hemos visto, ese enfoque trata el reconocimiento como una cuestión ética, que lo hace inconmensurable con la justicia distributiva. Por consiguiente, quien desee refrendar *tanto* la redistribución *como* el reconocimiento parece arriesgarse a la esquizofrenia filosófica.

Comencé señalando que, en cuanto categorías filosóficas, la redistribución y el reconocimiento tienen orígenes muy divergentes. Como hemos visto, la distribución proviene de la tradición liberal anglonorteamericana y se asocia a menudo con la *Moralität* kantiana. El reconocimiento, en cambio, procede de la tradición fenomenológica y suele asociarse con la *Sittlichkeit* hegeliana. Por consiguiente, no podemos sorprendernos de que, con frecuencia, se sostenga que ambas categorías son incompatibles. Sin embargo, el modelo de estatus supera esta presunción de incompatibilidad. El considerar la redistribución y el reconocimiento como cuestiones de justicia, hace posible situar ambos términos en un único marco normativo de referencia. En consecuencia, mantiene la posibilidad de acoger las reivindicaciones de ambos tipos sin sucumbir a la esquizofrenia filosófica.

Por todas estas razones, es mejor considerar el reconocimiento como una cuestión de justicia que como cuestión de realización personal. Ahora bien, ¿qué se asume con respecto a la teoría de la justicia?

---

[33] Este punto puede reformularse del siguiente modo: aunque nadie tenga derecho a una estima social igual en sentido positivo, toda persona tiene derecho a no ser desestimada de acuerdo con unas clasificaciones institucionalizadas de grupo que debiliten su posición como participante pleno en la interacción social. Debo esta formulación a Rainer FORST (conversación personal).

3. Contra el reduccionismo: Una concepción bidimensional de la justicia

Supongamos en lo sucesivo que el reconocimiento es una cuestión de justicia. ¿Cuál es exactamente su relación con la distribución? ¿Se supone, pasando ahora a nuestra segunda cuestión de filosofía moral, que la distribución y el reconocimiento constituyen dos concepciones distintas, *sui generis*, de la justicia, o cada una de ellas puede reducirse a la otra?

El tema de la reducción debe considerarse desde dos puntos de vista diferentes. Desde uno de ellos, la cuestión estriba en si las teorías usuales de la justicia distributiva pueden subsumir adecuadamente los problemas de reconocimiento. A mi modo de ver, la respuesta es "no". Sin duda, muchos teóricos distributivos aprecian la importancia del estatus por encima del bienestar material y tratan de incluirlo en sus explicaciones[34]. Sin embargo, los resultados no son del todo satisfactorios. La mayoría de estos teóricos asume una idea de estatus reduccionista, economicista y legalista a la vez, que supone que la distribución justa de materiales y derechos es suficiente para impedir el reconocimiento erróneo. Sin embargo, como hemos visto en realidad, no todos los reconocimientos erróneos son subproductos de una mala distribución ni de una mala distribución más una discriminación legal. Observemos el caso del banquero afronorteamericano de Wall Street que no puede conseguir que se detenga un taxi para llevarlo. Para abordar estos casos, una teoría de la justicia tiene que ir más allá de la distribución de derechos y bienes, para examinar los patrones institucionalizados de valor cultural; debe plantearse si esos patrones impiden la paridad de participación en la vida social[35].

---

[34] Por ejemplo, John RAWLS concibe a veces los "bienes primarios", como la renta y los trabajos, como "bases sociales del respeto a uno mismo", al hablar también del autorrespeto como un bien primario de especial importancia cuya distribución es cuestión de justicia. De modo parecido, Ronald DWORKIN defiende la idea de la "igualdad de recursos" como la expresión distributiva del "valor moral igual de las personas". Por último, Amartya SEN considera que ambos son "conciencia del yo" y que la capacidad de "aparecer en público sin vergüenza" es relevante para la "capacidad de funcionar", cayendo, por tanto, en el ámbito de una explicación de la justicia que impone la distribución equitativa de las capacidades básicas. Véanse: RAWLS: *A Theory of Justice* (trad. cast.: *Teoría de la justicia*. Madrid. Fondo de Cultura Económica, 1997, 2.ª ed.), párrafos 67 y 82, y *Political Liberalism* (Nueva York, 1993), [trad. esp. de A. DOMÈNECH: *El liberalismo político*. Barcelona. Crítica, 1996), págs. 82, 181 y 318 y sgs.; DWORKIN: "What is Equality? Part. 2", y Amartya SEN: *Commodities and Capabilities* (Amsterdam-Nueva York, 1985).

[35] La destacada excepción de un teórico que ha tratado de englobar los problemas de la cultura en un marco distributivo es Will KYMLICKA. KYMLICKA propone que se considere el acceso a una "estructura cultural intacta" como un bien primario que haya que distribuir con justicia. Este enfoque se elaboró para que se ajustara a las necesidades de los sistemas de gobierno multinacionales, como Canadá, frente a los sistemas de gobierno poliétnicos, como los Estados Unidos. Por tanto, no es aplicable a los casos en donde los reclamantes movilizados por el reconocimiento no se dividen claramente en grupos con culturas diferentes y relativamente delimitadas. Tampoco sirve para los casos en que las reivindicaciones de reconocimiento no adoptan la forma de demandas de (algún nivel de) soberanía, sino que aspiran, más bien, a una paridad de participación dentro de un sistema de gobierno atravesado por múltiples líneas intersecantes de diferencias y desigualdades. En relación con el argumento acerca de que una estructura cultural intacta es un bien primario, véase: Will KYMLICKA: *Liberalism, Community and Culture* (Oxford, 1989). Con respecto a la distinción entre los sistemas de gobierno multinacionales y poliétnicos, véase: Will KYMLICKA: "Three Forms of Group-Differentiated Citizenship in Canada", en: Seyla BENHABIB (ed.): *Democracy and Difference* (Princeton, 1996).

¿Y qué podemos decir desde el otro punto de vista? ¿Las teorías del reconocimiento al uso pueden subsumir adecuadamente los problemas de la distribución? También en este caso, sostengo que la respuesta es "no". Sin duda, algunos teóricos del reconocimiento aprecian la importancia de la equidad económica y tratan de incluirla en sus explicaciones, pero, una vez más, los resultados no son del todo satisfactorios. Axel HONNETH, por ejemplo, asume una visión reduccionista culturalista de la distribución. Suponiendo que todas las desigualdades económicas estén enraizadas en un orden cultural que privilegia ciertos tipos de trabajos sobre otros, cree que el cambio del orden cultural es suficiente para impedir la mala distribución[36]. Sin embargo, en realidad, como hemos visto, no todas las malas distribuciones son subproductos del reconocimiento erróneo. Pensemos en el caso del trabajador industrial especialista, varón y blanco, que se queda en paro debido al cierre de una fábrica por una fusión empresarial especulativa. En ese caso, la injusticia de la mala distribución tiene poco que ver con el reconocimiento erróneo. Es, más bien, una consecuencia de imperativos inherentes a un orden de relaciones económicas especializadas cuya razón de ser es la acumulación de beneficios. Para abordar tales casos, una teoría de la justicia tiene que trascender los patrones de valor cultural para examinar la estructura del capitalismo. Debe plantearse si los mecanismos económicos que están relativamente separados de las estructuras de prestigio y que operan de forma relativamente autónoma impiden una paridad de participación en la vida social.

En general, por tanto, ni los teóricos de la distribución ni los del reconocimiento han conseguido, hasta ahora, subsumir de manera adecuada los problemas de la otra corriente[37]. Es más, a falta de una reducción esencial, las subsunciones puramente verbales tienen poca utilidad. Poco se gana insistiendo, como cuestión semántica, en que, por ejemplo, el reconocimiento es, también, un bien que distribuir; a la inversa, tampoco se consigue mucho manteniendo que, por definición, cada patrón distributivo expresa una matriz subyacente de reconocimiento. En ambos casos, el resultado es una tautología. El primero convierte, por definición, en distribución todo reconocimiento, mientras que el segundo se limita a afirmar lo contrario. En ninguno de los dos casos se han abordado los problemas esenciales de la integración conceptual[38].

---

[36] HONNETH: *The Struggle for Recognition,* (trad. cast.: *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales.* Barcelona, Crítica, 1997.)

[37] Sin duda, es concebible que esto pueda cambiar. Nada he dicho que descarte a priori que alguien pueda extender con éxito el paradigma distributivo hasta englobar los problemas de la cultura, ni que no se pueda extender con éxito el paradigma de reconocimiento hasta englobar la estructura del capitalismo, aunque eso me parezca menos probable. En todo caso, sería necesario cumplir al mismo tiempo varios requisitos esenciales: *primero,* hay que evitar hacer hipóstasis entre la cultura y las diferencias culturales; *segundo,* hay que respetar la necesidad de justificación deontológica, moral y no sectaria en las condiciones modernas de pluralismo de valores; *tercero,* hay que permitir el carácter diferenciado de la sociedad capitalista, en la que pueden divergir el estatus y la clase, y *cuarto,* hay que evitar las visiones abiertamente unitarias o durkheimianas de la integración cultural, que presentan un único patrón de valores culturales, compartido por todos y que invade todas las instituciones y prácticas sociales. Más adelante, comento cada uno de estos requisitos.

[38] De hecho, esas "reducciones" sólo a base de definiciones podrían servir, en realidad, para impedir el progreso en la resolución de estos problemas. Al crear esta apariencia engañosa de reducción, esos enfoques hacen difícil ver, por no hablar de abordar, las posibles tensiones y conflictos entre las reivindicaciones de redistribución y las reivindicaciones de reconocimiento. Más adelante, en este mismo capítulo, examinaré esas tensiones.

A falta de una auténtica reducción, ¿qué enfoque queda a quienes tratan de integrar la distribución y el reconocimiento en un único marco normativo de referencia? En vez de asumir uno de estos dos paradigmas, excluyendo el otro, propongo que desarrollemos lo que yo llamo concepción "bidimensional" de la justicia. Una concepción bidimensional considera la distribución y el reconocimiento como perspectivas diferentes de la justicia y dimensiones de la misma. Sin reducir una dimensión a la otra, incluye ambas en un marco superior de referencia.

Como ya indiqué, el núcleo normativo de mi concepción es la idea de la *paridad de participación*[39]. Según esta norma, la justicia exige unos acuerdos sociales que permitan que todos los miembros (adultos) de la sociedad interactúen en pie de igualdad. Yo sostengo que, para que sea posible la paridad participativa, tienen que cumplirse, por lo menos, dos condiciones[40]. *En primer lugar*, la distribución de los recursos materiales debe hacerse de manera que garantice la independencia y la "voz" de todos los participantes. Llamaré a esta la *condición objetiva* de la paridad participativa. Excluye las formas y niveles de dependencia económica y de desigualdad que impiden la paridad de participación. En consecuencia, quedan excluidos los acuerdos sociales que institucionalicen la privación, la explotación y las grandes disparidades de riqueza, ingresos y tiempo de ocio, que niegan a algunas personas los medios y las oportunidades de interactuar con los demás como iguales[41].

En cambio, *la segunda condición* requiere que los patrones institucionalizados de valor cultural expresen el mismo respeto a todos los participantes y garanticen la igualdad de oportunidades para conseguir la estima social. Llamaré a esta la *condición intersubjetiva* de la paridad participativa. Excluye las normas

[39] Desde que acuñé esta expresión en 1990, el término "paridad" ha llegado a desempeñar un papel central en la política feminista en Francia. Allí, significa la demanda de que las mujeres ocupen el 50% de los escaños en el parlamento y en otros órganos políticos representativos. Por consiguiente, en Francia*, "paridad" significa igualdad numérica estricta de género en la representación política. Para mí, en cambio, "paridad" significa la condición de ser un *igual*, de estar *a la par* con los demás, de estar en pie de igualdad. Dejo sin responder la cuestión del grado o nivel exacto de igualdad necesario para garantizar esa paridad. Es más, en mi formulación, el requisito moral es que se garantice a los miembros de la sociedad la *posibilidad* de la paridad, si optan por participar en una determinada actividad o interacción y cuando lo hagan. No se exige que todo el mundo participe en tal actividad. Con respecto a mi exposición inicial acerca de la paridad participativa, véase: Nancy FRASER: "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy", *Social Text* 25/26 (otoño 1990); reimpreso en: FRASER: *Justice Interruptus*, (trad. cast.: *Iustita interrupta: reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*. Santa Fé de Bogotá, Siglo del Hombre, 1997). Con respecto a las diferencias entre mi uso de "paridad" y el francés, véase: Nancy FRASER: "Pour une politique féministe à la de la reconnaissance", *Actuel Marx* 30 (septiembre de 2001).

* En España el significado más frecuente es coincidente con la situación feminista de Francia. *(N. del R.)*

[40] Digo que "tienen que cumplirse, *por lo menos*, dos condiciones" con el fin de contar con la posibilidad de que sean más de dos. Pienso en una potencial tercera condición de posibilidad de la paridad participativa que podríamos llamar "política", a diferencia de la económica y de la cultural. En un apartado posterior de este mismo capítulo, comento esta tercera condición.

[41] Queda abierta la cuestión de la magnitud de la desigualdad económica que sea consistente con la paridad de participación. Parte de esta desigualdad es inevitable e inobjetable, pero hay un umbral en el que las disparidades de recursos son tan grandes que impiden la paridad participativa. El punto exacto en el que se sitúa ese umbral es una materia que deberán dilucidar investigaciones posteriores.

institucionalizadas que desprecian de forma sistemática algunas categorías de personas y las cualidades asociadas con ellas. Por consiguiente, quedan excluidos los patrones institucionalizados de valor que niegan a algunas personas el estatus de participantes plenos en la interacción, sea adscribiéndoles una "diferencia" excesiva, sea no reconociendo sus caracteres distintivos.

Tanto la condición objetiva como la intersubjetiva son necesarias para la paridad participativa. Ninguna de las dos es suficiente por separado. La condición objetiva pone en primer plano las preocupaciones relacionadas tradicionalmente con la teoría de la justicia distributiva, en especial las correspondientes a la estructura económica de la sociedad y a las diferencias de clase definidas en el plano económico. La condición intersubjetiva lleva a primer plano los problemas que acabamos de destacar en la filosofía del reconocimiento, en especial los correspondientes al orden de estatus de la sociedad y a las jerarquías de estatus definidas en el plano cultural. Por tanto, una concepción bidimensional de la justicia orientada a la norma de la paridad de participación recoge tanto la redistribución como el reconocimiento, sin reducir ninguno de los dos términos al otro.

Este enfoque supone un progreso considerable hacia la integración conceptual. Al interpretar la redistribución y el reconocimiento como dos dimensiones mutuamente irreductibles de la justicia, amplía la idea habitual de la justicia para abarcar tanto las consideraciones intersubjetivas como las objetivas. Más aún, al someter ambas dimensiones a la norma suprema de la paridad participativa, las incluye en el ámbito de un único marco normativo integrado de referencia. La estructura de ese marco, incluyendo en él la relación entre la redistribución y el reconocimiento, quedará aclarada cuando consideremos las dos cuestiones restantes de filosofía moral.

4. Justificación de las reivindicaciones de reconocimiento

Tras ampliar nuestra visión de la justicia para recoger las consideraciones subjetivas del reconocimiento, llegamos a nuestra tercera cuestión filosófico-moral: ¿cómo podemos distinguir las reivindicaciones de reconocimiento justificadas de las injustificadas?

Es obvio que no todas las reivindicaciones de reconocimiento son razonables, como tampoco lo son todas las reivindicaciones de redistribución. En ambos casos, necesitamos una relación de criterios y procedimientos para distinguir las reivindicaciones justificadas de las que no lo son. Los teóricos de la justicia distributiva intentan desde hace mucho tiempo elaborar esas relaciones, sea apelando a criterios objetivistas, como la maximización de la utilidad, o a normas procedimentales, como las de la ética del discurso. En cambio, los teóricos del reconocimiento han sido más lentos a la hora de abordar esta cuestión. Todavía tienen que presentar una base fundamentada en principios sólidos para distinguir las reivindicaciones justificadas de las que no lo son.

Esta cuestión plantea graves dificultades a quienes consideran que el reconocimiento atañe a la autorrealización. La teoría de HONNETH, por ejemplo, es vulnerable a graves objeciones en este punto. Según él, todo el mundo necesita que se reconozcan sus caracteres distintivos con el fin de desarrollar la autoestima, que (junto con la confianza en sí mismo y el respeto a uno mismo) es ingrediente

esencial de una identidad personal no distorsionada[42]. Parece deducirse que las reivindicaciones de reconocimiento que refuercen la autoestima del reclamante estarán justificadas, mientras que no lo estarán las que reduzcan la autoestima. Sin embargo, según esta hipótesis, las identidades racistas merecerían algún reconocimiento, pues permiten que algunos europeos y euronorteamericanos "blancos" y pobres mantengan su sentido de valía personal al compararse con sus supuestos inferiores. Por el contrario, las reivindicaciones antirracistas se encontrarían con un obstáculo por constituir una amenaza para la autoestima de los blancos pobres. Por desgracia, los casos de este tipo, en los que el prejuicio aporta beneficios psicológicos, no son en absoluto raros. Bastan para refutar la idea de que la autoestima reforzada puede constituir una norma justificativa de las reivindicaciones de reconocimiento.

Así pues, ¿cómo *hay* que juzgar las reivindicaciones de reconocimiento? ¿Qué constituye un criterio suficiente para evaluar sus méritos? El enfoque que propongo aquí apela a la paridad participativa como norma de evaluación. Como hemos visto, esta norma está por encima de ambas dimensiones de la justicia, la distribución y el reconocimiento. Por tanto, sirve el mismo criterio general para distinguir las reivindicaciones justificadas de las no justificadas en ambas dimensiones. Con independencia de que la cuestión sea la distribución o el reconocimiento, los reclamantes deben demostrar que los acuerdos vigentes les impiden participar en la vida social en calidad de igualdad con los otros. Los reclamantes de la redistribución deben demostrar que los acuerdos económicos vigentes les niegan las condiciones objetivas necesarias para la paridad participativa. Los reclamantes de reconocimiento deben demostrar que los patrones institucionalizados de valor cultural les niegan las necesarias condiciones intersubjetivas. En ambos casos, por tanto, la norma de la paridad participativa es la referencia de las reivindicaciones justificadas.

En ambos casos, también, la paridad participativa sirve para evaluar los remedios de la injusticia que se propongan. Con independencia de que exijan la redistribución o el reconocimiento, los reclamantes deben demostrar que los cambios sociales que pretendan promueven, de hecho, la paridad de participación. Los reclamantes de la redistribución deben demostrar que las reformas económicas que defienden sentarán las condiciones objetivas para la plena participación de aquellos a quienes ahora se les niega, sin introducir o exacerbar las disparidades en otras dimensiones de un modo que resulte injustificable. De un modo semejante, los reclamantes de reconocimiento deben demostrar que los cambios socioculturales institucionales que pretenden establecerán las condiciones intersubjetivas necesarias, de nuevo, sin crear o empeorar de manera injustificable otras disparidades. Una vez más, en ambos casos, la paridad participativa es la referencia de las propuestas justificadas de reformas específicas.

Consideremos cómo opera esta norma con respecto a algunas controversias actuales sobre el reconocimiento, comenzando por el matrimonio de personas del mismo sexo. Como hemos visto, en este caso, la institucionalización en el derecho matrimonial de una norma cultural heterosexista niega la paridad de partici-

[42] HONNETH: *The Struggle for Recognition*, (trad. cast.: *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona, Crítica, 1997).

pación a los gays y las lesbianas. Por consiguiente, para el modelo de estatus, esta situación es patentemente injusta y la reivindicación del reconocimiento está justificada, en principio. Esa reivindicación intenta remediar la injusticia desinstitucionalizando el patrón de valor heteronormativo y reemplazándolo por una alternativa que promueve la paridad. Sin embargo, esto puede hacerse de más de una manera. Una forma sería garantizar a las parejas homosexuales el mismo reconocimiento del que disfrutan en la actualidad las heterosexuales, legalizando el matrimonio del mismo sexo. Otra sería desinstitucionalizar el matrimonio heterosexual, separando derechos, como el del seguro sanitario, del estatus matrimonial, dándole otro fundamento, como la ciudadanía y/o la residencia. Aunque pueda haber buenas razones para preferir uno de estos enfoques al otro, ambos servirían para promover la paridad participativa de gays y heterosexuales; de ahí que ambos estén justificados, en principio, dando por supuesto que ninguno crearía ni exacerbaría otras formas de disparidad de un modo injustificable. No estaría justificado, en cambio, un enfoque como el PACS* francés o la ley de "unión civil" del estado de Vermont, de Estados Unidos, que establecen un segundo estatus legal, paralelo, de convivencia doméstica, que no confiere todos los beneficios simbólicos y materiales del matrimonio, reservando este último estatus privilegiado a las parejas heterosexuales en exclusiva. Aunque esas reformas representen un evidente progreso con respecto a las leyes existentes y puedan exigir apoyo, en un plano táctico, como medidas de transición, no satisfacen los requisitos de la justicia, tal como los entiende el modelo de estatus.

Aparte de esas consideraciones tácticas, el caso del matrimonio del mismo sexo no presenta dificultades conceptuales para el modelo de estatus. Por el contrario, ilustra una ventaja antes expuesta de este modelo: aquí, la norma de la paridad participativa garantiza en el plano deontológico las reivindicaciones de gays y lesbianas, sin recurrir a la evaluación ética, es decir, sin asumir el juicio esencial de que las relaciones homosexuales son éticamente valiosas. El enfoque de la realización personal, en cambio, no puede evitar presuponer ese juicio y, por tanto, es vulnerable a los contrajuicios que lo nieguen[43]. En consecuencia, el modelo de estatus es superior al modelo de la autorrealización en el tratamiento de este caso.

No obstante, quizá este ejemplo sea demasiado fácil. Consideremos algunos casos, presuntamente más difíciles, que implican prácticas culturales y religiosas. En esos casos se plantea la cuestión de si, en realidad, la paridad participativa puede pasar como norma justificativa, es decir, si puede servir para justificar deontológicamente las reivindicaciones, sin recurrir a la evaluación ética de las prácticas culturales y religiosas en cuestión. De hecho, como veremos, la paridad

* El PACS o *pacte civil de solidarité* ("pacto civil de solidaridad") es un contrato que se celebra, ante notario o agente consular francés, entre dos personas mayores, una de las cuales, por lo menos, ha de ser de nacionalidad francesa, del mismo o de distinto sexo, para organizar su vida común, que crea unos derechos y unas obligaciones para los signatarios, en especial, la ayuda mutua y material.

[43] Permítanme adelantarme a cualquier posible mala interpretación: acepto el punto de vista que atribuye valor ético a las relaciones homosexuales, pero sigo insistiendo en que no puede proporcionar un fundamento suficiente a las reivindicaciones de reconocimiento en las sociedades en que los ciudadanos sostienen posturas diferentes acerca de una vida buena y no se ponen de acuerdo en el valor ético de las uniones del mismo sexo.

participativa también resulta suficiente en este caso, siempre que se aplique correctamente.

Lo crucial aquí es que la paridad participativa entra en el cuadro en dos niveles diferentes. *En primer lugar*, en el nivel *intergrupal*, proporciona la norma para evaluar los efectos de los patrones institucionalizados de valor cultural en la posición relativa de *minorías frente a mayorías*. Así, la invocamos cuando examinamos, por ejemplo, si las antiguas normas canadienses que imponían el sombrero de uniforme para la Policía Montada constituía una *forma comunitaria de la mayoría* que impedía efectivamente el acceso de los hombres sij a esa ocupación. *En segundo lugar*, en el nivel *intragrupal*, la paridad participativa sirve también para evaluar los *efectos internos de las prácticas minoritarias* cuyo reconocimiento se reivindica. En este nivel, la invocamos al considerar, por ejemplo, si las prácticas de segregación de sexos en la educación propias de los judíos ortodoxos marginan injustamente a las niñas judías y, en consecuencia, debiera negárseles el reconocimiento público, en forma de exenciones tributarias o ayudas escolares.

En conjunto, estos dos niveles constituyen un doble requisito para las reivindicaciones de reconocimiento cultural. Los reclamantes deben demostrar, *en primer lugar*, que la institucionalización de las normas de la mayoría cultural les niega la paridad participativa y, *en segundo lugar*, que las prácticas cuyo reconocimiento se busca no niegan la paridad participativa, tanto a algún grupo de miembros como a los no miembros. Para el modelo de estatus, ambos requisitos son necesarios; ninguno es suficiente por separado. Sólo las reivindicaciones que satisfagan ambos merecen el reconocimiento público.

Para aplicar este doble requisito, consideremos la controversia francesa acerca del velo islámico. En este caso, la cuestión es si las normas que prohíben a las niñas musulmanas llevar velos en las escuelas estatales constituye un tratamiento injusto de una minoría religiosa. En este caso, quienes reivindican el reconocimiento del velo deben demostrar dos cosas: en primer lugar, que la prohibición del velo constituye una imposición injusta de la comunidad mayoritaria, que niega la paridad educativa a las niñas musulmanas, y, en segundo lugar, que una norma alternativa que permitiera el velo no exacerbaría la subordinación de la mujer, en las comunidades musulmanas o en la sociedad en general. Sólo la demostración de ambas cosas puede justificar su reivindicación. Parece que el primer punto, relativo a la imposición de la comunidad francesa mayoritaria, puede demostrarse sin dificultad, ya que no hay una prohibición análoga que impida llevar las cruces cristianas en las escuelas estatales; por tanto, la norma niega la igualdad de categoría a los ciudadanos musulmanes. En cambio, el segundo punto, relativo a la no exacerbación de la subordinación de la mujer, es discutible, pues algunos republicanos franceses han señalado que el velo es, en sí mismo, un indicador de esa subordinación y, en consecuencia, debe negársele el reconocimiento. Sin embargo, algunos multiculturalistas cuestionan esta interpretación y manifiestan que el significado del velo se discute mucho en la actualidad dentro de las comunidades musulmanas francesas, como también, más en general, las relaciones de género; por tanto, en vez de interpretarlo en un sentido patriarcal unívoco, que, en efecto, concede a los partidarios de la supremacía masculina la autoridad exclusiva para interpretar el islam, el velo debe tratarse como un símbolo de la identidad musulmana en transición, cuyo significado se discute, como la misma identidad francesa, a consecuencia de las interacciones transculturales

en una sociedad multicultural. Desde este punto de vista, la autorización para llevar el velo en las escuelas estatales podría ser un paso adelante, y no hacia atrás, con respecto a la paridad de género.

A mi modo de ver, los multiculturalistas presentan aquí el argumento más fuerte (a propósito, no ocurre lo mismo con respecto a quienes reconocen lo que llaman "circuncisión femenina" —en realidad, mutilación sexual— que, evidentemente, niega la paridad de placer sexual y de salud a las mujeres y a las niñas). Pero ésta no es la cuestión en la que deseo hacer hincapié aquí, sino en que el argumento se plantea con toda claridad en términos de la paridad de participación. Para el modelo de estatus, aquí es, precisamente, donde debe situarse la discusión. Tanto en el caso del matrimonio del mismo sexo, como en el de las reivindicaciones de carácter cultural y religioso, la paridad participativa es la norma adecuada para justificar las reivindicaciones. A pesar de las diferencias de interpretación, la norma de la paridad participativa sirve para evaluar desde el punto de vista deontológico las reivindicaciones de reconocimiento, sin necesidad de evaluación ética alguna de las prácticas culturales o religiosas en cuestión.

En general, pues, el modelo de estatus establece una norma rigurosa de justificación de las reivindicaciones. Aun así, se mantiene en el plano estrictamente deontológico. A diferencia del modelo de autorrealización, puede justificar las reivindicaciones de reconocimiento en las condiciones modernas de pluralismo de valores.

5. ¿Teoría de la decisión o deliberación democrática?

He comentado que la paridad participativa constituye una potente norma justificativa. Sin embargo, el ejemplo anterior demuestra que no puede aplicarse monológicamente, a modo de un procedimiento de decisión. Como hemos visto, en ese ejemplo la cuestión gira, en último término, en torno a los efectos del velo en el estatus de las niñas, pero esos efectos no pueden calcularse mediante una métrica o método algorítmico. Por el contrario, sólo pueden determinarse dialógicamente, por medio del toma y daca de argumentos en los que se tamicen con rigor los juicios contradictorios y se sopesen las interpretaciones rivales. Más en general, no hay ningún signo completamente transparente y claro que acompañe la paridad participativa, que anuncie su llegada para que todos la vean. Todo lo que se postule como tal signo seguirá sujeto a interpretación y discusión.

Por tanto, la norma de la paridad participativa debe aplicarse dialógica y discursivamente, a través de unos procesos democráticos de debate público. En esos debates, los participantes hablan acerca de la existencia o no de patrones institucionalizados de valor cultural que impidan la paridad de participación y sobre si las alternativas propuestas la favorecerían, sin introducir o exacerbar sin justificación otras disparidades[44]. Para el modelo de estatus, por tanto, la paridad

[44] En realidad, surgen aquí varios problemas diferentes que quizá necesiten una resolución deliberativa: *1*) determinar si la reivindicación de la existencia de una injusticia de reconocimiento erróneo está justificada, es decir, si los patrones institucionalizados de valor cultural consolidan la subordinación de estatus; *2*) si es así, determinar si la reforma propuesta remediaría verdaderamente la injusticia, mitigando la disparidad en cuestión; *3*) si es así, determinar si la reforma propuesta crearía o

participativa sirve como lenguaje de discusión y deliberación públicas sobre cuestiones de justicia. De modo más rotundo: representa *el principal lenguaje de la razón pública,* el lenguaje preferido para desarrollar una argumentación política democrática sobre problemas de distribución y de reconocimiento.

El enfoque dialógico contrasta favorablemente, una vez más, con los modelos alternativos de reconocimiento. Descarta la visión populista, que mantenían algunos proponentes de la política de la identidad, la cual reconocía erróneamente que los sujetos solos tenían que determinar si se les reconocía en grado suficiente y cómo, de modo que aquellas personas cuya autoestima corriera peligro tuvieran la última palabra acerca de lo que hiciera falta para asegurarla. Al mismo tiempo, descarta también la visión autoritaria, asumida por algunos teóricos de la autorrealización, de que un experto en filosofía puede y debe decidir lo que hace falta para la prosperidad humana. Ambos enfoques son monológicos, invistiendo a un único sujeto con la autoridad para interpretar los requisitos de la justicia. En contraste con esos enfoques, el modelo de estatus considera la paridad participativa como una norma que aplicar de forma dialógica, en procesos democráticos de deliberación pública. Ninguna visión dada —ni la de los reclamantes ni la de los "expertos"— es intocable. Precisamente porque no pueden eliminarse la interpretación y el juicio, sólo la participación plena y libre de todas las partes implicadas puede ser suficiente para justificar las reivindicaciones de reconocimiento. No obstante, por la misma razón, todo consenso o decisión por mayoría es falible. Cada determinación provisional, revisable en principio, está abierta a replanteamientos posteriores.

Este último punto nos devuelve al punto de partida, sin duda. Una deliberación democrática equitativa sobre los méritos de las reivindicaciones de reconocimiento exige la paridad de participación de todas las personas deliberantes, presentes y posibles. A su vez, esto requiere una distribución justa y un reconocimiento recíproco. Por tanto, esta descripción presenta una circularidad inevitable: las reivindicaciones de reconocimiento sólo pueden justificarse en situaciones de paridad participativa, entre cuyas condiciones está el reconocimiento recíproco. No obstante, la circularidad no es viciosa. Lejos de reflejar un defecto de conceptualización, expresa con fidelidad el carácter reflexivo de la justicia, tal como se entiende desde el punto de vista democrático. En la perspectiva democrática, la justicia no es un requisito impuesto desde fuera, determinado por instancias superiores a las personas a quienes obliga. Por el contrario, sólo vincula en la medida en que sus destinatarios puedan también considerarse con razón como sus autores[45].

---

exacerbaría otras disparidades de participación de un modo y en un grado injustificables. Esta última formulación trata de reconocer la posibilidad de que no haya "soluciones limpias". En otras palabras, puede ocurrir que, en las circunstancias del momento, no haya forma de remediar una disparidad determinada sin crear o exacerbar otra. No obstante, decir en tales circunstancias que cualquier reforma que se propusiera estaría injustificada sería demasiado restrictivo, pues exige a los reclamantes un nivel superior al de cualquier otro. En cambio, en tales casos, hay que pensar que las compensaciones pueden ser, en principio, justificables. La justificabilidad o no de un determinado equilibrio propuesto es otra materia de resolución deliberativa. Agradezco a Erik Olin WRIGHT (comunicación personal) esta aclaración.

[45] Esta famosa fórmula se relaciona históricamente con ROUSSEAU y KANT. Véase una formulación y defensa recientes de esta clase de enfoque democrático de la justicia en: Ian SHAPIRO: *Democratic Justice* (New Haven, 1999).

En consecuencia, la solución no está en abolir la circularidad de la teoría, sino en trabajar para extinguirla en la práctica, modificando la realidad social. Esto requiere, sin duda, suscitar reivindicaciones (de primer orden) de redistribución y reconocimiento, pero también suscitar reivindicaciones de segundo orden o metanivel acerca de las condiciones en las que se juzgan las reivindicaciones de primer orden. Al manifestar públicamente que no se dan en la actualidad las condiciones del razonamiento público verdaderamente democrático, se expresa la reflexividad de la justicia democrática en el esfuerzo para realizarla en la práctica.

Por tanto, el enfoque propuesto aquí incluye un metanivel de deliberación sobre los procesos de deliberación. En consecuencia, ofrece la ventaja añadida de preservar la posibilidad de una crítica radical. Gran parte del discurso sobre la justicia tiene un sesgo conservador intrínseco; centrado en asegurar un acceso equitativo a los bienes sociales existentes, no tiende a cuestionarse si esos son "los bienes correctos". En cambio, el enfoque que se propone aquí puede contrarrestar esta tendencia conservadora. Como hemos visto, este enfoque impone la participación equitativa en los debates democráticos sobre las reivindicaciones dirigidas a garantizar la paridad en las formas de interacción social que existen en realidad. Pero eso no es todo. Además, también impone la paridad en las prácticas sociales de la crítica, incluyendo la deliberación sobre las formas de interacción que *deban* existir. Es más, al aplicar la norma de la paridad participativa de forma reflexiva, a debates sobre debates, tiende a invitar a la discusión explícita de los sesgos intrínsecos de tales debates, incluyendo los que favorecen la conservación de las prácticas sociales del statu quo en perjuicio de la creación de otras nuevas. Por tanto, a diferencia de otros enfoques, el dialógico permite el dinamismo histórico.

6. ¿Reconocer los caracteres distintivos? Un enfoque pragmático

El comentario precedente sobre la justificación participa del espíritu de la ética del discurso y del pragmatismo democrático, más en general. Su espíritu pragmático es adecuado también para enfocar nuestra cuarta y última cuestión filosófico-normativa: ¿requiere la justicia el reconocimiento de lo que distingue a individuos o grupos, por encima del reconocimiento de nuestra humanidad común?

Conviene señalar aquí que la paridad participativa es una norma universalista en dos sentidos. *En primer lugar*, engloba a todos los (adultos) que intervienen en la interacción. *En segundo lugar*, presupone el valor moral igual de los seres humanos. Pero el universalismo moral, en este sentido, deja aún abierta la cuestión de si la justicia puede exigir el reconocimiento de los caracteres distintivos del individuo o del grupo como un elemento más de la condición intersubjetiva de la paridad participativa.

Yo sostengo que esta cuestión no puede responderse mediante una descripción a priori de los tipos de reconocimiento que necesita siempre todo el mundo. Hay que enfocarlo, más bien, con el espíritu de un pragmatismo informado por las ideas de la teoría social. Desde este punto de vista, el reconocimiento es un remedio de la injusticia social y no la satisfacción de una necesidad humana genérica. Por tanto, la forma o formas de reconocimiento que requiera la justicia

en un determinado caso depende o dependen de la forma o formas de reconocimiento *erróneo* que haya que reparar. En los casos en los que el reconocimiento erróneo suponga negar la humanidad común de algunos participantes, el remedio es el reconocimiento universalista; así, el primer y más fundamental remedio del apartheid era la ciudadanía universal "no racial". En cambio, cuando el reconocimiento erróneo supone negar los caracteres distintivos de algunos participantes, el remedio puede ser el reconocimiento de la especificidad; así, muchas feministas sostienen que la superación de la subordinación de las mujeres requiere reconocer su capacidad única y distintiva de dar a luz[46]. En todo caso, el remedio debe ajustarse al daño.

Este enfoque pragmatista supera los inconvenientes de otros dos puntos de vista opuestos. *En primer lugar*, rechaza la proposición, que apoyan algunos teóricos distributivos, de que la justicia exige limitar el reconocimiento público a las capacidades que comparten todos los humanos. Ese enfoque, que respaldan quienes se oponen a la discriminación positiva, descarta dogmáticamente el reconocimiento de lo que distingue a unas personas de otras, sin tener en cuenta si ese reconocimiento es necesario en algunos casos para superar obstáculos que se oponen a la paridad participativa. *En segundo lugar*, el enfoque pragmatista rechaza la proposición opuesta, igualmente descontextualizada, de que todo el mundo necesita siempre que se reconozcan sus caracteres distintivos[47]. Este segundo enfoque, que cuenta con el respaldo de la mayoría de los teóricos del reconocimiento, incluido HONNETH, no puede explicar por qué sólo algunas diferencias sociales, no todas, generan reivindicaciones de reconocimiento, ni por qué sólo algunas de estas reivindicaciones y no otras están moralmente justificadas. Por ejemplo, no puede explicar por qué quienes ocupan posiciones privilegiadas en el orden de estatus, como los hombres y los heterosexuales, rechazan por regla general el reconocimiento de sus caracteres distintivos (de género y sexo), reivindicando la universalidad y no la especificidad[48]; ni por qué, en las ocasiones en las que buscan ese reconocimiento, sus reivindicaciones suelen ser falaces. En cambio, el enfoque propuesto aquí contempla las reivindicaciones de reconocimiento de la diferencia de forma pragmática y contextual, como respuestas reparadoras de injusticias específicas y preexistentes. Por tanto, aprecia que las necesidades de reconocimiento de los actores sociales subordinados difieren de las de los actores dominantes y que sólo las reivindicaciones que promueven la paridad participativa están moralmente justificadas.

Por consiguiente, para el pragmatista, todo depende, precisamente, de lo que necesitan las personas que en la actualidad padecen un reconocimiento erróneo para poder participar como iguales en la vida social; y no hay razones para supo-

[46] Digo que el remedio *podría* ser el reconocimiento de la diferencia, no que tenga que serlo. Como explicaré más adelante, en este mismo capítulo, hay otros remedios posibles para la negación de las distinciones características, incluyendo la deconstrucción de los mismos términos en los que se establecen las diferencias.

[47] Tanto TAYLOR como HONNETH mantienen esta postura. Véanse: TAYLOR: "The Politics of Recognition", y HONNETH: "*The Struggle for Recognition*, (trad. cast.: *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona. Crítica, 1997).

[48] Linda NICHOLSON: "To Be or Not to Be: Charles Taylor and the Politics of Recognition", *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory* 3 (1), 1996, págs. 1-16.

ner que todas ellas necesiten lo mismo en todos los contextos. En algunos casos, pueden precisar que se les descargue de caracteres distintivos excesivos que se les hayan adjudicado o atribuido. En otros casos, puede que necesiten que se tengan en cuenta caracteres distintivos que, hasta el momento, no se hayan reconocido lo suficiente. En otros casos más, es posible que precisen que se centre la atención en los grupos dominantes o privilegiados, poniendo de manifiesto los caracteres distintivos de estos últimos, que se han presentado engañosamente como universales. Otra posibilidad es que necesiten deconstruir los mismos términos en los que se expresan en la actualidad las diferencias atribuidas. Por último, puede que precisen todas las anteriores o varias de ellas, en combinación con alguna otra y en combinación con la redistribución. La necesidad que tengan las personas de determinado o determinados tipos de reconocimiento, en ciertos contextos, dependerá de la naturaleza de los obstáculos que tengan que afrontar respecto a la paridad participativa. Sin embargo, esto no puede determinarse mediante un argumento filosófico abstracto. Sólo puede establecerse con la ayuda de una teoría social crítica, una teoría de orientación normativa, informada empíricamente y guiada por la intención práctica de superar la injusticia.

En consecuencia, en el siguiente apartado, examinaré algunos aspectos relevantes de la teoría social. No obstante, permítanme concluir primero esta exposición de las cuestiones filosóficas normativas recapitulando las principales proposiciones que hemos presentado aquí. *En primer lugar*, el reconocimiento debe tratarse como una cuestión de justicia y no de autorrealización. *En segundo lugar*, los teóricos de la justicia deben rechazar la idea de la disyuntiva entre el paradigma distributivo y el paradigma de reconocimiento; en cambio, deben adoptar una concepción bidimensional de la justicia, basada en la norma de la paridad participativa. *En tercer lugar*, para justificar sus reivindicaciones, los reclamantes de reconocimiento deben demostrar en procesos públicos de deliberación democrática que los patrones institucionalizados de valor cultural les niegan injustamente las condiciones intersubjetivas de paridad participativa y que la sustitución de esos patrones por otros diferentes representaría un paso en la dirección de la paridad. Por último, *en cuarto lugar*, la justicia puede exigir, en principio, el reconocimiento de los caracteres distintivos, más allá de nuestra común humanidad, aunque esto sólo pueda determinarse pragmáticamente a la luz de los obstáculos a la paridad participativa específicos del caso.

III. Cuestiones de teoría social: De la clase social y el estatus en la sociedad capitalista

Esto nos lleva a las cuestiones de teoría social que surgen cuando tratamos de englobar la redistribución y el reconocimiento en un único marco de referencia. Aquí, la tarea principal consiste en comprender las relaciones entre la mala distribución y el reconocimiento erróneo en la sociedad contemporánea. Veremos que esto supone teorizar sobre las relaciones entre la estructura de clases y el orden de estatus en el capitalismo globalizador de la modernidad tardía. Un enfoque suficiente debe tener en cuenta toda la complejidad de estas relaciones. Debe explicar *tanto la diferenciación entre clase y estatus como las interacciones causales entre ellos.* También debe tener en cuenta *tanto la irreductibilidad mutua*

de la mala distribución y el reconocimiento erróneo como su entrelazado en la práctica.

Es más, esa explicación debe ser histórica. Sensible a los cambios recientes de la estructura social y la cultura política, debe identificar la dinámica característica y las tendencias conflictivas de la coyuntura presente. Atenta a las especificidades nacionales y a las fuerzas y marcos de referencia transnacionales, debe explicar por qué la gramática actual del conflicto social adopta la forma que tiene; es decir, por qué han cobrado recientemente tanta relevancia las luchas por el reconocimiento; por qué las luchas por la redistribución igualitaria, que hasta ahora ocupaban un lugar central en la vida social, han ido retirándose al margen, y, por último, por qué han acabado separándose y contraponiéndose antagónicamente los dos tipos de reivindicaciones de justicia social.

No obstante, antes de nada, hagamos algunas aclaraciones conceptuales. Los términos "clase" y "estatus", tal como los utilizo aquí, denotan órdenes de subordinación socialmente arraigados. Decir que una sociedad tiene una estructura de clases es decir que institucionaliza unos mecanismos económicos que niegan de forma sistemática a algunos de sus miembros los medios y las oportunidades que necesitan para participar en la vida social en pie de igualdad con los demás. De un modo semejante, decir que una sociedad tiene una jerarquía de estatus es decir que institucionaliza unos patrones de valor cultural que niegan por completo a algunos miembros el reconocimiento que necesitan para participar plenamente en la interacción social. La existencia de una estructura de clases o de una jerarquía de estatus constituye un obstáculo a la paridad de participación y, por tanto, una injusticia.

Estas ideas difieren de otras definiciones, más conocidas, de estatus y de clase social. A diferencia de la teoría de la estratificación de la sociología estadounidense de posguerra, por ejemplo, yo no concibo el estatus como un cociente de prestigio que pueda adscribirse a un individuo y componerse de factores cuantitativamente mensurables. En mi concepción, en cambio, el estatus representa un orden de subordinación intersubjetiva derivada de unos patrones institucionalizados de valor cultural que hacen que algunos miembros de la sociedad no participen plenamente en la interacción. De un modo similar, a diferencia de la teoría marxista, no concibo la clase social como una relación con los medios de producción. En mi concepción, en cambio, la clase social es un orden de subordinación objetiva derivada de ordenamientos económicos que niegan a algunos actores los medios y los recursos para la paridad participativa[49].

Más aún, según mis concepciones, el estatus y la clase social no concuerdan del todo con las distinciones populares al uso entre movimientos sociales. Las luchas contra el sexismo y el racismo, por ejemplo, no pretenden sólo transformar el orden de estatus, pues el género y la "raza" también implican la estructura de clases. Del mismo modo, tampoco deben reducirse las luchas laborales a cuestiones de clase económica, pues, en sentido estricto, atañen también a las jerarquías de estatus. Más en general, como señalé antes, prácticamente todos los

[49] Sin duda, estas circunstancias económicas pueden teorizarse en términos marxianos, pero yo insisto menos en los mecanismos de explotación que en sus consecuencias normativas, que concibo en relación con el impacto de los resultados distributivos en la participación social.

ejes de subordinación comparten al mismo tiempo el orden de estatus y la estructura de clases, aunque en proporciones diferentes. Por tanto, lejos de corresponderse con las distinciones populares, el estatus y la clase social representan, en el plano analítico, distintos órdenes de subordinación, que, a menudo, trascienden los movimientos sociales.

No obstante, al estatus y a la clase social corresponden, respectivamente, el reconocimiento erróneo y la mala distribución. Cada uno de ellos está asociado con un tipo analíticamente diferente de impedimento para la paridad participativa y, por tanto, con una dimensión analíticamente diferente de justicia. El estatus corresponde a la dimensión de reconocimiento, que tiene que ver con los efectos de los significados y normas institucionalizados sobre la posición relativa de los actores sociales. La clase social, en cambio, corresponde a la dimensión distributiva, que tiene que ver con el reparto de los recursos económicos y la riqueza. En general, por tanto, la injusticia paradigmática de estatus es el reconocimiento erróneo, que, sin embargo, *puede* ir acompañada de una mala distribución, mientras que la injusticia de clase por antonomasia es la mala distribución, que *puede*, a su vez, ir acompañada del reconocimiento erróneo.

1. Más allá del culturalismo y el economicismo

Dadas estas aclaraciones, podemos presentar ahora la teoría social homóloga de la teoría moral del apartado anterior. El punto clave es que cada una de las dos dimensiones de la justicia está asociada con un aspecto analíticamente diferente del orden social. La dimensión del reconocimiento corresponde al *orden de estatus* de la sociedad y, por tanto, a la constitución, mediante los patrones de valor cultural enraizados en la sociedad, de las categorías socialmente definidas de los actores sociales —estatus—, que se distinguen por el respeto, el prestigio y la estima relativos de que disfruten ante los demás. La dimensión distributiva, en cambio, corresponde a la *estructura económica* de la sociedad y, por tanto, a la constitución, mediante los regímenes de propiedad y los mercados de trabajo, de categorías de actores o clases sociales, definidas en el plano económico, que se distinguen por las diferencias entre sus respectivas dotaciones de recursos. Asimismo, cada dimensión corresponde a una forma de subordinación analíticamente diferente: la dimensión de reconocimiento corresponde a la *subordinación de estatus*, enraizada en los patrones institucionalizados de valor cultural; la dimensión distributiva, en cambio, corresponde a la *subordinación de clase económica*, enraizada en características estructurales del sistema económico.

Estas correspondencias nos permiten situar el problema de la integración de la redistribución y el reconocimiento en un marco teórico social más amplio. Desde esta perspectiva, las sociedades aparecen como campos complejos que engloban, al menos, dos modalidades, analíticamente distintas, de ordenamiento social: una modalidad económica, en donde la interacción se regula mediante el entrelazado funcional de imperativos estratégicos, y una modalidad cultural, en la que la integración se regula mediante los patrones institucionalizados de valor cultural. Como veremos, el ordenamiento económico está institucionalizado de forma característica en los mercados; el ordenamiento cultural puede operar a través de diversas instituciones diferentes, como el parentesco, la religión y la ley.

En todas las sociedades, el ordenamiento económico y el ordenamiento cultural están mutuamente imbricados. Sin embargo, se plantea el problema de cómo se relacionan entre sí en una determinada formación social. ¿La estructura económica está diferenciada institucionalmente del orden cultural o están fusionadas ambas? ¿La estructura de clases y la jerarquía de estatus divergen entre sí o coinciden? ¿La mala distribución se convierte en reconocimiento erróneo y viceversa o esas conversiones están bloqueadas efectivamente?

Las respuestas a estas cuestiones dependen de la naturaleza de la sociedad sometida a estudio. Pensemos, por ejemplo, en una sociedad preestatal típica ideal como la descrita en la bibliografía antropológica clásica, dejando entre paréntesis la cuestión de la exactitud etnográfica. En esa sociedad, el parentesco rige las relaciones sociales. El parentesco no sólo organiza el matrimonio y las relaciones sexuales, sino también el proceso de trabajo y la distribución de los bienes; las relaciones de autoridad, reciprocidad y obligación, y las jerarquías simbólicas del estatus y el prestigio. Por supuesto, podría darse el caso de que una sociedad así no hubiera existido nunca en forma pura. Sin embargo, podemos imaginar un mundo en el que no existieran instituciones típicamente económicas ni típicamente culturales. Un único orden de relaciones sociales garantiza (lo que *nosotros* llamaríamos) tanto la integración económica como la integración cultural de la sociedad. Consecuentemente la estructura de clases y el orden de estatus se fusionan. Como el parentesco constituye el principio supremo de la distribución, dicta la posición de clase. A falta de instituciones económicas cuasi autónomas, la subordinación de estatus se traduce de inmediato en (lo que *nosotros* consideraríamos) injusticia distributiva. El reconocimiento erróneo conlleva directamente la mala distribución.

Consideremos ahora el extremo opuesto de una sociedad completamente mercantilizada, en donde la estructura económica dicte el valor cultural. En esa sociedad, la instancia superior determinante es el mercado. Los mercados no sólo organizan el proceso de trabajo y la distribución de los bienes, sino también el matrimonio y las relaciones sexuales; las relaciones políticas de autoridad, reciprocidad y obligación, y las jerarquías simbólicas de estatus y prestigio. Por descontado, esa sociedad no ha existido nunca y quizá nunca pueda existir[50]. No obstante, con fines heurísticos, podemos imaginar un mundo en el que un único orden social de relaciones no sólo garantice la integración económica, sino también la integración cultural de la sociedad. También aquí, como en el caso anterior, la estructura de clases y el orden de estatus se fusionan. Sin embargo, las determinaciones van en dirección opuesta. Dado que el mercado constituye el único y omnipresente mecanismo de valoración, la posición en él dicta el estatus social. A falta de unos patrones culturales de valor cuasi autónomos, la injusticia distributiva se traduce de inmediato en la subordinación de estatus. La mala distribución implica directamente el reconocimiento erróneo.

Cada una de estas dos sociedades es, en realidad, una imagen especular de la otra, con la que comparte una característica importante: ninguna de ellas dis-

[50] Véase un razonamiento en contra de la posibilidad de una sociedad completamente mercantilizada en: Karl POLANYI: *The Great Transformation.* Boston, 1957, (trad. cast.: de J. VARELA y F. ÁLVAREZ-URÍA: *La gran transformación.* Madrid, Endymion, 1989).

tingue el ordenamiento económico del cultural, las instituciones que dan prioridad a la acción estratégica de las que dan prioridad a la interacción regulada por los valores. Por consiguiente, en ambas sociedades, (lo que *nosotros* llamaríamos) clase social y estatus concuerdan a la perfección. Lo mismo ocurre con (lo que *nosotros* llamaríamos) mala distribución y reconocimiento erróneo, que se transforman por completo una en otro y viceversa, sin dejar rastro. En consecuencia, podemos entender razonablemente bien estas dos sociedades atendiendo sólo a una única dimensión de la vida social. Con respecto a la sociedad que se rige completamente por el parentesco, podemos inferir la dimensión económica directamente de la cultural; podemos inferir la clase social directamente del estatus y la mala distribución del reconocimiento erróneo. A la inversa, con respecto a la sociedad mercantilizada, podemos inferir la dimensión cultural de la económica; podemos inferir el estatus directamente de la clase social y el reconocimiento erróneo de la mala distribución. Por tanto, para comprender las formas de subordinación correspondientes a la sociedad regida por el parentesco, el culturalismo es una teoría social perfectamente adecuada[51]. Si, en cambio, tratamos de comprender la sociedad completamente mercantilizada, sería difícil superar el economicismo[52].

De todos modos, cuando nos detenemos a considerar otros tipos de sociedades, esos enfoques sencillos y ajustados no son suficientes. Son claramente inadecuados para nuestra propia sociedad, en la que hay áreas mercantilizadas, en las que predomina la acción estratégica, y áreas no mercantilizadas, en las que predomina la interacción orientada a los valores. En consecuencia, las zonas de ordenamiento económico están diferenciadas de las zonas de ordenamiento cultural, la estructura económica está diferenciada del orden cultural. El resultado es un desligamiento parcial entre los mecanismos económicos de distribución y las estructuras de prestigio y, por tanto, cierta distancia entre estatus y clase social. Por consiguiente, en nuestra sociedad, la estructura de clases ya no refleja perfectamente el orden de estatus, aunque la primera influya en el segundo y viceversa. Como el mercado no constituye el único y omnipresente mecanismo de valoración, la posición de mercado no dicta el estatus social. Unos patrones culturales de valor, parcialmente opuestos al mercado, impiden que las injusticias distributivas se transformen por completo y sin dejar rastro en atentados contra el estatus. La mala distribución no implica un reconocimiento erróneo, aunque contribuya a él. A la inversa, como ningún principio único de estatus, como el parentesco, constituye el único y omnipresente principio de distribución, el estatus no dicta la posición de clase social. Unas instituciones económicas relativamente autónomas impiden que los agravios contra el estatus se conviertan por completo y sin dejar rastro en injusticias distributivas. El reconocimiento erróneo no impli-

[51] Cuando hablo de "culturalismo", me refiero a una teoría social monista que sostiene que la economía política es reducible a la cultura y que la clase social es reducible al estatus. Tal como yo lo entiendo, Axel HONNETH sostiene esa teoría. Véase: HONNETH: "*The Struggle for Recognition*, (trad. cast.: *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona, Crítica, 1997).

[52] Cuando hablo de "economicismo", me refiero a una teoría social monista que sostiene que la cultura es reducible a la economía política y que el estatus es reducible a la clase social. A menudo se (mal)interpreta que Karl MARX sostenía esa teoría.

ca una mala distribución, aunque, sin duda, también contribuya a ella. En consecuencia, no podemos comprender esta sociedad si atendemos sólo a una única dimensión de la vida social. No podemos inferir directamente la dimensión económica de subordinación de la cultural, ni la cultural directamente de la económica. Del mismo modo, no podemos inferir directamente la clase social del estatus, ni el estatus de la clase social. Por último, no podemos deducir directamente una mala distribución del reconocimiento erróneo, ni éste de la mala distribución.

De todo ello se deduce que ni el culturalismo ni el economicismo bastan para comprender la sociedad contemporánea. Necesitamos, en cambio, un enfoque que pueda recoger la diferenciación, la divergencia y la interacción en todos los niveles. No obstante, antes de tratar de esquematizar este enfoque, es conveniente que nos detengamos a explicar un presupuesto tácito de la exposición precedente.

2. Modernidad cultural y desigualdad de estatus: Hibridación, diferenciación, controversia

En este capítulo, he asumido que la categoría de estatus sigue siendo relevante para la sociedad contemporánea. Lo he dado por supuesto, es decir, no se trata de que la jerarquía de estatus sea un fenómeno exclusivamente premoderno que desaparecería con el ascenso del "contrato". De igual manera, he dado por supuesto que las formas de subordinación de estatus que están presentes en la actualidad no son simples vestigios arcaicos precapitalistas. Por el contrario, una premisa de mi enfoque es que las injusticias de estatus son inherentes a la estructura social del capitalismo moderno, incluida su fase globalizadora contemporánea. Permítanme explicar y justificar estos supuestos previos.

La necesidad de explicación se debe a que la sociedad contemporánea difiere claramente de las sociedades "tradicionales" en relación con las cuales se elaboró en su origen el concepto de estatus. Para apreciar la diferencia, volvamos un momento a nuestra sociedad hipotética regida por el parentesco. Como hemos visto, en esa sociedad, el ordenamiento cultural era la modalidad primaria de integración social y la jerarquía de estatus constituía el origen de la subordinación. Es más, en retrospectiva, podemos ver que los antropólogos que imaginaron la sociedad dieron por supuesto tácitamente que su orden cultural poseía cinco características principales. *En primer lugar*, tenía límites claros; como los contactos interculturales estaban restringidos al margen, no había una hibridación cultural significativa ni gran dificultad para establecer dónde acababa una cultura y empezaba la otra. *En segundo lugar*, el orden era institucionalmente indiferenciado; como una única institución suprema, el parentesco, regulaba todas las formas de interacción social, un único patrón de valor cultural proporcionaba la plantilla para el orden de estatus. *En tercer lugar*, la sociedad era monista en el plano ético; todos sus miembros operaban de acuerdo con un único horizonte común de evaluación, que era omnipresente y estaba uniformemente difundido; no existían subculturas encapsuladas que suscribieran horizontes éticos alternativos. *En cuarto lugar*, el orden cultural estaba exento de controversias; a falta de un horizonte de evaluación alternativo, no había ninguna perspectiva desde la que criticar el patrón institucionalizado de valor cultural ni perspectiva alguna que apoya-

ra la controversia. *En quinto* y último lugar, la jerarquía resultante estaba socialmente legitimada; por muchos que sean los individuos que se irritasen con ella, carecían de fundamentos para cuestionar su autoridad. En resumen, en nuestra hipotética sociedad regida por el parentesco, el orden cultural tenía unos límites claros, era indiferenciado en el plano institucional, monista desde el punto de vista ético, indiscutido y legítimo en el plano social. En consecuencia, el orden de estatus adoptó la forma de *una única jerarquía de estatus fija, que lo engloba todo.*

Ninguna de estas condiciones se cumple en la sociedad contemporánea. *En primer lugar*, el orden cultural de esta sociedad no tiene unos límites claros. Los flujos transculturales, que ya no están circunscritos al margen, invaden los espacios centrales "interiores" de interacción social. Gracias a las migraciones de masas, las diásporas, la cultura de masas globalizada y las esferas públicas transnacionales es imposible decir exactamente con seguridad dónde acaba una cultura y empieza otra; todas están, más bien, internamente hibridadas. *En segundo lugar*, el orden cultural de la sociedad contemporánea está diferenciado en el plano institucional. No hay una única institución suprema, como el parentesco, que proporcione una plantilla de valor cultural que rija efectivamente toda la interacción social. En cambio, diversas instituciones regulan múltiples campos de acción, de acuerdo con diferentes patrones de valor cultural, algunos de los cuales, por lo menos, son mutuamente incompatibles; el esquema de interpretación y evaluación de la sexualidad que organiza la cultura de masas, por ejemplo, diverge del institucionalizado en las leyes que rigen el matrimonio[53]. *En tercer lugar*, el orden cultural de la sociedad contemporánea es pluralista en el plano ético. No todos los miembros comparten un horizonte común de evaluación, difundido de manera uniforme. Por el contrario, diferentes subculturas o "comunidades de valores" suscriben distintos horizontes de valor que, a veces, son incompatibles. Estas subculturas, aunque no son internamente homogéneas ni tienen unos límites bien definidos, constituyen una tercera fuente de complejidad cultural, además de la hibridación y la diferenciación institucional. *En cuarto lugar*, los patrones de valor y los horizontes de evaluación se discuten con intensidad. La combinación de la hibridación transcultural, la diferenciación institucional y el pluralismo ético garantiza la presencia de perspectivas alternativas que pueden utilizarse para criticar los valores dominantes. Las sociedades contemporáneas, en las que nada está a salvo de controversias culturales, son auténticos hervideros de luchas culturales. Prácticamente ninguno de sus discursos, narraciones y esquemas interpretativos permanece incuestionado; al contrario, todos se discuten, cuando los actores sociales luchan por institucionalizar sus propios horizontes de valor, dotándolos de autoridad. *Por último*, el principio básico de legitimidad de esta sociedad es la igualdad liberal, tal como se expresa en los ideales del mercado —como el intercambio equitativo, la carrera abierta al talento y la competición meritocrática— y en los ideales democráticos, como la ciudadanía igual

[53] La diferenciación intracultural no es lo mismo que la diferenciación que comentamos en el apartado anterior. Allí, el problema era la diferenciación de los campos sociales regulados por el mercado de los regulados por los valores. En este caso, el problema es la diferenciación entre una pluralidad de campos regulados por valores, que institucionaliza una pluralidad de horizontes de evaluación diferentes.

para todos y la igualdad de estatus. La jerarquía de estatus viola todos estos ideales. *Lejos de ser socialmente legítima, contraviene normas fundamentales de la* legitimidad mercantil y democrática[54].

Por tanto, en general, la sociedad contemporánea está a años luz de nuestra sociedad hipotética, regida por el parentesco. A diferencia del orden cultural de esa sociedad, con su patrón de valor estable, monolítico e institucionalizado de forma generalizada, hoy día la cultura presenta todas las señales de la modernidad. Hibridada, diferenciada, pluralista y discutida, está llena de normas antijerárquicas. En consecuencia, el orden de estatus actual no se parece al de la sociedad regida por el parentesco. Donde esa sociedad presentaba una jerarquía de estatus fija, indiscutida y omniabarcadora, la nuestra da paso a un campo móvil de distinciones de estatus entrecruzadas. En este campo, los actores sociales no ocupan ningún "lugar" predeterminado, sino que participan activamente en *un régimen dinámico de luchas continuas por el reconocimiento.*

Sin embargo, no todo el que participa en estas luchas lo hace en términos de igualdad. Por el contrario, algunos contendientes carecen de los recursos para participar a la par con los demás, a causa de unas disposiciones económicas injustas y, lo que viene más al caso, algunos carecen de posición social, merced a unos patrones institucionalizados de valor cultural que no son equitativos. A pesar de la contradicción y la complejidad culturales, los patrones de valor que impiden la paridad siguen regulando la interacción en las instituciones sociales más importantes; prueba de ello son la religión, la educación y la ley. Sin duda, esos patrones de valor no configuran una red perfecta, coherente, omniabarcadora e irrompible, como en la sociedad regida por el parentesco, y ya no se dan por supuestos. Sin embargo, las normas que favorecen a los blancos, europeos, heterosexuales, hombres y cristianos están institucionalizadas en muchos lugares de todo el mundo. Siguen impidiendo la paridad de participación y, en consecuencia, definiendo los ejes de la subordinación de estatus.

En general, por tanto, la subordinación de estatus persiste en la sociedad contemporánea, aunque de otra manera. Lejos de haber sido eliminada, ha sufrido una transformación cualitativa. En el régimen moderno, no hay una pirámide estable de corporaciones o clases sociales estancas. Tampoco queda asignado cada actor social a un único y exclusivo "grupo de estatus", que defina su posición en el tablero. En cambio, los individuos son nodos de convergencia de muchos ejes entrecruzados de subordinación. Perjudicados, con frecuencia, en algunos ejes y, al mismo tiempo, privilegiados en otros, libran batallas en pro del reconocimiento en un régimen moderno.

Dos grandes procesos históricos han contribuido a modernizar la subordinación de estatus. El primero es la mercantilización, que es un proceso de diferenciación social. Por supuesto, los mercados han existido siempre, pero su alcance, autonomía e influencia obtuvieron un nivel cualitativamente nuevo con el desarrollo del capitalismo moderno. En una sociedad capitalista, los mercados consti-

[54] Ambos conjuntos de normas son contrarias a los hechos. No obstante, afectan profundamente el orden de estatus de la sociedad capitalista moderna. Aunque se suponga que la jerarquía fija de estatus es ilegítima, esa presunción puede servir para enmascarar formas más nuevas de subordinación de estatus. Sobre esta cuestión, véase la nota 57.

tuyen las instituciones fundamentales de una zona especializada de relaciones económicas, legalmente diferenciada de otras zonas. En esta zona mercantilizada, la interacción no está directamente regulada por patrones de valor cultural. Está regida, en cambio, por el entrelazado funcional de imperativos estratégicos, pues los individuos actúan para maximizar sus intereses personales. En consecuencia, la mercantilización introduce rupturas en el orden cultural, fracturando patrones normativos preexistentes y haciendo que los valores tradicionales queden potencialmente abiertos al cambio. Sin embargo, los mercados capitalistas no causan las distinciones de estatus para que se "esfumen", como predijeron MARX y ENGELS[55]. Por una parte, los mercados no ocupan la totalidad del espacio social ni rigen toda la interacción social; más bien, coexisten con instituciones —en realidad, *se basan* en ellas— que regulan la interacción de acuerdo con los valores que codifican las distinciones de estatus, por encima de todo, la familia y el estado[56]. Es más, incluso en su propio territorio, los mercados no disuelven simplemente las distinciones de estatus, sino que las instrumentalizan, inclinando los patrones preexistentes de valor cultural hacia los fines capitalistas. Por ejemplo, las jerarquías raciales que anteceden con mucho al capitalismo no fueron abolidas con la desaparición de la esclavitud del Nuevo Mundo, ni siquiera con la de Jim Crow*, sino que se reconfiguraron para adaptarlas a la sociedad de mercado. Sin que estén ya codificadas de manera explícita en la legislación y sin legitimidad social, las normas racistas se han escondido en la infraestructura de los mercados capitalistas de trabajo[57]. Por tanto, el resultado neto de la mercantilización es la modernización, no la supresión, de la subordinación de estatus.

---

[55] Karl MARX y Friedrich ENGELS: "The Communist Manifesto", en *The Marx-Engels Reader*. (Trad. cast.: *El Manifiesto comunista*. Madrid. Alhambra Longman, 1992, 4.ª ed.; también: Barcelona. Crítica, 1998).

[56] En este punto, al menos, el argumento de HEGEL era mejor que el de MARX. En sus *Elements of the Philosophy of Right*, ed. de Allen W. WOOD, trad. por H. B. NISBET, Cambridge, 1991, (trad. cast.: de L. VERMAL: *Principios de la filosofía del derecho*. Barcelona. Edhasa, 2005, 2.ª ed.), HEGEL decía que el "contrato" no puede ser el único principio de integración social, pues el funcionamiento de una zona de interacción de carácter contractual ("el sistema de necesidades") presupone y requiere la existencia de las instituciones no contractuales de la familia y el estado.

* El término "*Jim Crow*" surgió a mediados del siglo XIX, y se convirtió en un símbolo de la segregación racial aplicada en los Estados Unidos. La expresión "Leyes de Jim Crow" es la denominación del aparato legislativo que establecía la segregación racial y la separación de razas en los lugares públicos: en las escuelas, viviendas, transportes, hospitales, restaurantes, barberías, matrimonios y muchos otros aspectos de la vida cotidiana. Así por ejemplo, las leyes Jim Crow reservaban las primeras cuatro filas de los autobuses urbanos a los blancos y las últimas diez a los negros. Los asientos del medio podían usarse si uno era negro, pero sólo si ningún blanco lo quería. En el caso de que un blanco quisiera sentarse, la fila entera tenía que levantarse. Además, la población negra, el 70 por ciento de quienes cogían el autobús, estaban obligados a pagar en la parte delantera del autobús, pero luego tenían que salir y volver a entrar por la puerta de atrás. Rosa Parks, fallecida el 24 de octubre de este mismo año, 2005, a los 92 años de edad tuvo el coraje de rebelarse ante este tipo de leyes en su ciudad, Montgomery, Alabama. El 1 de diciembre de 1955, se sentó en la parte delantera y cuando, a tres paradas, entró un hombre blanco no le cedió su asiento. Por esta razón, Rosa Parks fue detenida y encarcelada. Pero su caso fue el detonante para que Martin Luther King lanzase un boicot contra la empresa de autobuses Montgomery. Duraría más de un año y culminó con la abolición de las leyes segregacionistas Jim Crow. *(N. del R.)*

[57] Esto no quiere decir que las distinciones de estatus dejen de funcionar por completo de formas más tradicionales: pensemos en el sistema estadounidense de justicia penal, en el que, en un escenario que recuerda de manera inquietante el linchamiento, los negros están sometidos de forma

El segundo proceso histórico de modernización de estatus es la aparición de una sociedad civil pluralista y compleja. También esto supone una diferenciación, pero de otro tipo. Con la sociedad civil llega la diferenciación de un amplio conjunto de instituciones no mercantilizadas: jurídicas, políticas, culturales, educativas, asociativas, religiosas, familiares, estéticas, administrativas, profesionales, intelectuales. Cuando estas instituciones cobran cierta autonomía, cada una desarrolla su propio patrón de valor cultural, relativamente adaptado, para regular la interacción. Sin duda, estos patrones se solapan, pero no llegan a coincidir por completo. Por consiguiente, en la sociedad civil, los diferentes centros de interacción están regidos por distintos patrones de valor cultural; y los actores sociales ocupan posiciones distintas en centros diferentes: la paridad se niega aquí o allá, dependiendo de las distinciones que triunfen en un determinado ambiente. Además, el ascenso de la sociedad civil está relacionado a menudo con el advenimiento de la tolerancia, que permite la coexistencia de diferentes subculturas y pluraliza aún más los horizontes de valor. Por último, la sociedad civil moderna tiende a estimular los contactos transculturales; al reunir el comercio, los viajes y las redes transnacionales de comunicación, pone en marcha o acelera los procesos de hibridación cultural. En general, pues, la sociedad civil pluraliza e hibrida los horizontes de valor, contribuyendo, por tanto, como la mercantilización, a modernizar la subordinación de estatus.

La moraleja es que una teoría crítica de la sociedad contemporánea no puede pasar por alto la subordinación de estatus. En cambio, debe reinterpretar los conceptos sociológicos clásicos para un régimen dinámico moderno. En consecuencia, una teoría crítica debe evitar el supuesto durkheimiano de un único patrón supremo de valor cultural[58]. Además, debe evitar el supuesto pluralista tradicional de una serie de culturas discretas, internamente homogéneas, coexistentes al mismo tiempo, aunque sin afectarse constitutivamente unas a otras[59].

---

desproporcionada a la brutalidad policial, al encarcelamiento y a la pena capital. Es más, paradójicamente, las normas modernas de *igualdad liberal* pueden servir para enmascarar nuevas formas de subordinación de estatus. En debates estadounidenses recientes, por ejemplo, algunos conservadores han afirmado que la discriminación racial acabó con la desaparición de Jim Crow, por lo que la discriminación positiva es innecesaria, injustificada y una violación de la dignidad de las minorías; así, apelan a la ausencia de una jerarquía de estatus racial, jurídicamente codificada, con el fin de enmascarar formas nuevas de racismo y de desacreditar las iniciativas orientadas a remediarlo, al tiempo que insinúan que las desigualdades raciales restantes reflejan auténticas disparidades de competencia y capacidad. En casos como éste, los ideales liberales igualitarios contribuyen al proceso mediante el que se elaboran y reproducen las formas característicamente modernas de subordinación de estatus en la sociedad capitalista. Véase una descripción de la modernización de la subordinación de estatus racial y de género en los Estados Unidos en: Reva Siegel: "Why Equal Protection No Longer Protects: The Evolving Forms of Status-Enforcing State Action", *Stanford Law Review* 49 (5), mayo de 1977, págs. 1111-1148. Véase también: Nancy Fraser y Linda Gordon: "A Genealogy of 'Dependency': Tracing A Keyword of the U.S. Welfare State", *Signs* 19 (2), otoño de 1994, págs. 309-336, reimpreso en Fraser: *Justice Interruptus*.

[58] Otro problema de la teoría de Axel Honneth es que mantiene este supuesto durkheimiano. Véase su *Struggle for Recognition*, (trad. cast.: *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona. Crítica, 1997).

[59] Esta asunción se da por supuesta en las teorías de Charles Taylor y Will Kymlicka, quienes suscriben ideas anticuadas de vinculación cultural. Al defender iniciativas políticas dirigidas a garantizar la "supervivencia" o "autonomía" de las culturas minoritarias, asumen que todavía es posible demarcar con claridad "sociedades características" o "culturas sociales". Suponen también que podemos

Por último, debe evitar el cuadro de subordinación de la "pirámide estable", que asigna a cada individuo a un único "grupo de estatus". En su lugar, debe desarrollar unas concepciones —como las propuestas aquí— capaces de comprender las formas modernas de subordinación de estatus[60].

Finalmente, una teoría crítica de la sociedad contemporánea debe incluir una explicación de la relación de subordinación de estatus con la subordinación de clase social, del reconocimiento erróneo con la mala distribución. Sobre todo, debe clarificar las perspectivas de cambio emancipador para una época en que las luchas por el reconocimiento están cada vez más separadas de las luchas por la redistribución igualitaria, incluso cuando la justicia exige que ambas se unan.

3. Un argumento a favor del dualismo perspectivista

¿Qué clase de teoría social puede realizar esta tarea? ¿Qué enfoque puede teorizar las formas dinámicas de subordinación de estatus características del capitalismo globalizador de la modernidad tardía? ¿Qué enfoque puede teorizar, también, las complejas relaciones entre estatus y clase, reconocimiento erróneo y mala distribución, en esta sociedad? ¿Qué clase de teoría puede comprender al mismo tiempo su irreductibilidad conceptual, su divergencia empírica y su entrelazado práctico? ¿Y qué clase de teoría puede hacer todo esto *sin reforzar la disociación actual de la política de reconocimiento de la política de redistribución?*

Vimos antes que ni el economicismo ni el culturalismo reúnen las condiciones para abordar la tarea: la sociedad contemporánea no puede entenderse mediante unos enfoques que reducen el estatus a la clase o la clase social al estatus. Lo mismo cabe decir de un tercer enfoque que denominaré "antidualismo postestructuralista". Los proponentes de este enfoque, entre quienes están Judith BUTLER e Iris Marion YOUNG, rechazan las distinciones entre el ordenamiento económico y el ordenamiento cultural por "dicotomizadores". Dicen que la cultura y la economía están tan profundamente interconectadas, son tan mutuamente

distinguir de manera indiscutible las prácticas y creencias intrínsecas de una cultura de las que son no auténticas o extrínsecas. Es más, al tratar las culturas nacionales como internamente homogéneas, no conceden una importancia suficiente a otras modalidades de diferencia cultural, incluyendo aquellas que, como el género y la sexualidad, son internas a la nacionalidad o la trascienden. Por tanto, ni TAYLOR ni KYMLICKA aprecian plenamente la capacidad de los pluralismos transnacionales y subnacionales para desestabilizar las "culturas" nacionales, cuya "supervivencia" o "autonomía" intentan garantizar. En general, ambos teóricos cosifican la cultura, pasando por alto la multiplicidad de horizontes de evaluación y la inevitabilidad de la hibridación en la sociedad contemporánea. Véanse: Charles TAYLOR: "The Politics of Recognition"; Will KYMLICKA: *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, 1995, (trad. cast.: de C. CASTELLS: *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona. Paidós, 1996). Véase una crítica de la reificación de la cultura en los escritos de Charles TAYLOR en: Amelie RORTY: "The Hidden Politics of Cultural Identification", *Political Theory* 22 (1), 1994, págs. 152-166. Véase una crítica de la reificación de la cultura en los escritos de Will KYMLICKA en: Seyla BENHABIB: "*Nous et 'les autres'*: The Politics of Complex Cultural Dialogue in a Global Civilization", en Christian JOPPKE y Steven LUKES (eds.): *Multicultural Questions* (Oxford, 1999). Véase una crítica general de las concepciones del reconocimiento que cosifican la cultura en: FRASER: "Rethinking Recognition".

[60] Véase una argumentación ampliada de las razones por las que el "modelo de identidad" estándar de reconocimiento es insuficiente para esta tarea en: FRASER: "Rethinking Recognition".

constitutivas que no pueden distinguirse en absoluto de alguna manera significativa. También sostienen que la sociedad contemporánea es tan monolíticamente sistemática que una lucha contra cualquier aspecto de la misma amenaza necesariamente el todo; en consecuencia, es divisivo y contraproducente distinguir las reivindicaciones de reconocimiento de las reivindicaciones de redistribución. Por consiguiente, en vez de teorizar sobre las relaciones entre estatus y clase social, los antidualistas postestructuralistas defienden la deconstrucción completa de la distinción[61].

Aunque más moderno que el economicismo y el culturalismo, el antidualismo postestructuralista tampoco es suficiente para teorizar sobre la sociedad contemporánea. Estipular, sin más, que todas las injusticias, y todas las reivindicaciones para repararlas, son, *al mismo tiempo, económicas* y *culturales* es pintar una noche en la que todos los gatos sean pardos: al oscurecerse, en realidad, las divergencias existentes entre estatus y clase, este enfoque renuncia a las herramientas conceptuales necesarias para comprender la realidad social. De igual manera, tratar el capitalismo contemporáneo como un sistema monolítico de opresiones perfectamente trabadas es encubrir su complejidad real; lejos de los esfuerzos dirigidos a unir las luchas por el reconocimiento con las luchas por la redistribución, este enfoque hace imposible tomar en consideración ciertas cuestiones políticas urgentes acerca de cómo puedan armonizarse y concertarse ambos tipos de luchas, que, en la actualidad, divergen y discrepan[62].

Por tanto, en general, ninguno de los tres enfoques considerados hasta ahora proporciona una teoría aceptable de la sociedad contemporánea. Ninguno puede conceptualizar las complejas relaciones actuales entre ordenamiento cultural y ordenamiento económico, subordinación de estatus y subordinación de clase, reconocimiento erróneo y mala distribución. Si ni el economicismo ni el culturalismo ni el antidualismo postestructuralista pueden realizar la tarea, ¿qué enfoques alternativos son posibles?

Tenemos dos posibilidades, ambas de carácter dualista. Llamaré al primer enfoque "dualismo esencial". Considera la redistribución y el reconocimiento como dos "esferas de justicia" diferentes, que pertenecen a dos dominios sociales distintos. La primera pertenece al dominio económico de la sociedad, las relaciones de producción. El segundo corresponde al terreno cultural, las relaciones de reconocimiento. Cuando consideramos cuestiones económicas, como la estructura de los mercados de trabajo, debemos asumir el punto de vista de la justicia distributiva, atendiendo a la influencia de las estructuras e instituciones económicas en la posición económica relativa de los actores sociales. Cuando, en cambio, consideramos las cuestiones culturales, como la representación de la sexualidad femenina en la MTV, debemos asumir el punto de vista del reconocimiento, atendiendo a la influencia de los patrones institucionalizados de valor cultural en la posición relativa de los actores sociales.

El dualismo esencial puede ser preferible al economicismo, al culturalismo y al antidualismo postestructuralista, pero, aún así, es insuficiente. La considera-

---

[61] Iris Marion YOUNG: "Unruly Categories: A Critique of Nancy Fraser's Dual Systems Theory", *New Left Review*, 222 (marzo-abril de 1997), págs. 147-160; y Judith BUTLER: "Merely Cultural".

[62] Véase una refutación más detallada del antidualismo postestructuralista, véase: FRASER: "A Rejoinder to Iris Young", *New Left Review* 223 (mayo-junio de 1997), págs. 126-129; y FRASER: "Heterosexism, Misrecognition, and Capitalism".

ción de la economía y la cultura como dos esferas separadas pasa por alto su interpenetración. De hecho, como acabamos de ver, la economía no es un área acultural, sino instrumentalizadora y resignificadora de la cultura. Por tanto, lo que se presenta como "la economía" siempre está ya impregnado de interpretaciones y normas, por ejemplo, las distinciones entre "trabajo" y "asistencia", "trabajos de hombres" y "trabajos de mujeres", tan fundamentales en el capitalismo histórico. En estos casos, los significados y las normas de género se han tomado del orden cultural y adaptado a los fines capitalistas, con importantes consecuencias tanto para la distribución como para el reconocimiento. De un modo semejante, lo que se presenta como "la esfera cultural" está profundamente impregnado por "lo esencial", por ejemplo, el espectáculo global de masas, el mercado del arte y la publicidad transnacional, todo ello fundamental para la cultura contemporánea. *En contra* del dualismo esencial, por tanto, las materias nominalmente económicas no sólo suelen influir en la posición económica, sino también en el estatus y las identidades de los actores sociales. De igual manera, las materias nominalmente culturales no sólo influyen en el estatus, sino también en la posición económica. Por consiguiente, en ninguno de los dos casos nos encontramos con esferas independientes[63].

Más aún, en la práctica, el dualismo esencial no cuestiona la disociación vigente entre la política cultural y la política social. Por el contrario, refuerza esa disociación. Al presentar la economía y la cultura como esferas impermeables, con límites claros, asigna la política de redistribución a la primera y la política de reconocimiento a la segunda. El resultado consiste, en efecto, en constituir dos tareas políticas independientes que requieren dos luchas políticas independientes. Al separar las injusticias culturales de las injusticias económicas, las luchas culturales de las luchas sociales, reproduce la misma disociación que intentamos superar. El dualismo esencial no es una solución de nuestro problema, sino un síntoma del mismo. Refleja las diferenciaciones institucionales del capitalismo moderno, pero no las cuestiona en sentido crítico.

En cambio, una perspectiva verdaderamente crítica no puede dar por buena la apariencia de esferas separadas, sino que debe investigar bajo las apariencias para poner de manifiesto las conexiones ocultas entre la distribución y el reconocimiento. Debe hacer visibles y *criticables* los subtextos culturales de los procesos nominalmente económicos y los subtextos económicos de las prácticas nominalmente culturales. Al tratar *cada* práctica como económica y cultural al mismo tiempo, aunque no tenga por qué ser en igualdad de proporciones, debe evaluar cada una de ellas desde dos perspectivas diferentes. Debe asumir tanto el punto de vista de la distribución como del reconocimiento, sin reducir ninguna de estas perspectivas a la otra.

Llamo a este enfoque "dualismo perspectivista". Aquí, la redistribución y el reconocimiento no corresponden a dos dominios sociales esenciales: economía y cultura. En cambio, constituyen dos perspectivas analíticas que pueden asumirse en relación con cualquier dominio. Estas perspectivas pueden desplegarse en

[63] Véase una crítica más detallada de un ejemplo influyente de dualismo esencial en: Nancy FRASER: "What's Critical About Critical Theory? The Case of Habermas and Gender", en *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory* (Minneapolis, 1989).

sentido crítico, más aún, contra la moda ideológica. Podemos utilizar la perspectiva del reconocimiento para identificar las dimensiones culturales de las que suelen considerarse políticas económicas redistributivas. Al centrarnos en la institucionalización de las interpretaciones y normas en programas de apoyo a los ingresos, por ejemplo, podemos evaluar sus efectos en el estatus social de las mujeres y los inmigrantes[64]. A la inversa, podemos utilizar la perspectiva de la redistribución para poner en primer plano las dimensiones económicas de los que suelen considerarse problemas de reconocimiento. Al centrarnos en los elevados "costes transaccionales" de vivir dentro del armario, por ejemplo, podemos evaluar los efectos del reconocimiento heterosexista erróneo sobre la posición económica de gays y lesbianas[65]. Por tanto, con el dualismo perspectivista, podemos evaluar la justicia de cualquier práctica social, con independencia de que esté o no institucionalmente situada, desde dos puntos de vista normativos, analíticamente diferentes, preguntando: ¿la práctica en cuestión sirve para garantizar tanto las condiciones objetivas como las subjetivas de la paridad participativa o, en cambio, las debilita?

Las ventajas de este enfoque son claras. A diferencia del antidualismo postestructuralista, el dualismo perspectivista nos permite distinguir la distribución del reconocimiento y, por tanto, analizar las relaciones entre ellos. A diferencia del economicismo y del culturalismo, sin embargo, evita reducir cualquiera de estas categorías a la otra, simplificando de forma indebida la complejidad de las relaciones. Por último, a diferencia del dualismo esencial, evita la dicotomía entre economía y cultura, oscureciendo su mutua imbricación. En contraste con estos enfoques, el dualismo perspectivista nos permite teorizar sobre las complejas conexiones entre dos órdenes de subordinación, recogiendo, a la vez, su irreductibilidad conceptual, su divergencia empírica y su entrelazado práctico. Por tanto, entendida en perspectiva, la distinción entre distribución y reconocimiento no se limita a reproducir las disociaciones ideológicas de nuestra época, sino que proporciona una herramienta conceptual indispensable para cuestionar, revisar y, al final, superar esas disociaciones.

4. Contrarrestar los efectos no buscados

El dualismo perspectivista presenta otra ventaja adicional. Entre todos los enfoques aquí considerados, es el único que nos permite conceptualizar algunas dificultades prácticas que pueden surgir en el curso de las luchas políticas. Al concebir lo económico y lo cultural como modalidades diferenciadas aunque interpenetradas de ordenamiento social, el dualismo perspectivista considera que ni las reivindicaciones de redistribución ni las de reconocimiento pueden incluirse en una esfera independiente. Por el contrario, inciden una en otra de manera que puede dar lugar a efectos no buscados.

---

[64] He tratado esta cuestión en "Women, Welfare, and the Politics of Need Interpretation" y en "Struggle Over Needs", ambos en *Unruly Practices.* Véase también: FRASER y GORDON: "A Genealogy of 'Dependency'".

[65] Jeffrey ESCOFFIER ha expuesto de manera muy inteligente estas cuestiones en: "The Political Economy of the Closet: Toward an Economic History of Gay and Lesbian Life before Stonewall", en ESCOFFIER: *American Homo: Community and Perversity* (Berkeley, 1998), págs. 65-78.

Pensemos, *en primer lugar*, que la redistribución influye en el reconocimiento. Prácticamente cualquier reivindicación de redistribución tendrá algunos efectos de reconocimiento, se pretendan o no. Las propuestas de redistribución de la renta por medio de la beneficencia, por ejemplo, tienen una irreductible dimensión expresiva[66]; transmiten interpretaciones del significado y el valor de diferentes actividades, por ejemplo, "criar a los hijos" frente a "ganar un salario", al tiempo que también constituyen y clasifican diferentes posiciones de los sujetos, por ejemplo, "madres con ayudas de beneficencia" frente a "contribuyentes"[67]. Por tanto, las reivindicaciones redistributivas influyen en la posición y las identidades de los actores sociales, así como en su posición económica. Estos efectos de estatus deben tematizarse y examinarse, con el fin de que no acabemos impulsando el reconocimiento erróneo mientras tratamos de remediar la mala distribución.

El ejemplo clásico, una vez más, es la "beneficencia" o "bienestar social". Los beneficios dependientes de la investigación de la renta, dirigidos específicamente a los pobres constituyen la forma más directa de redistribución del bienestar social. Sin embargo, esos beneficios suelen estigmatizar a sus destinatarios, encuadrándolos como individuos de conducta anormal y parásitos, y distinguiéndolos injustamente de los "asalariados activos" y los "contribuyentes", que "pagan lo suyo". Los programas de beneficencia de este tipo van "dirigidos" a los pobres; no sólo la ayuda material, sino también la hostilidad pública. Con frecuencia, el resultado final añade el insulto del reconocimiento erróneo al agravio de la privación. Las políticas redistributivas tienen efectos de reconocimiento erróneo cuando los patrones de fondo de valor cultural sesgan el significado de las reformas económicas; cuando, por ejemplo, una devaluación cultural generalizada de los cuidados asistenciales que brindan las mujeres interpreta las ayudas a las familias de madres sin pareja como "recibir algo por nada"[68]. En este contexto, la reforma de la beneficencia no tendrá éxito a menos que vaya acompañada por esfuerzos de cambio cultural orientados a revaluar los cuidados asistenciales y la asociación con el mundo femenino que los codifica. En pocas palabras, *no hay redistribución sin reconocimiento.*

Pensemos, a continuación, en la dinámica inversa, en la que el reconocimiento incide en la distribución. Prácticamente cualquier reivindicación de reconocimiento tendrá algunos efectos distributivos, buscados o no. Las propuestas para reparar los patrones androcéntricos de evaluación, por ejemplo, tienen consecuencias económicas que pueden ir en detrimento de los beneficiarios deseados. Por ejemplo, las campañas para suprimir la prostitución y la pornografía con el fin de reforzar el estatus de las mujeres puede tener efectos negativos en la

---

[66] Debo esta expresión a Elizabeth ANDERSON (respuesta a mi "Tanner Lecture", presentada en la *Stanford University*, 30 de abril-2 de mayo de 1996).

[67] Véase: Nancy FRASER: "Clintonism, Welfare, and the Antisocial Wage: The Emergence of a Neoliberal Political Imaginary", *Rethinking Marxism* 6 (1), 1993, págs. 9-23.

[68] Éste fue el caso de *Aid to Families with Dependent Children* (AFDC), el principal programa de beneficencia financiado por las administraciones federal y estatales de los Estados Unidos. Como, en su inmensa mayoría, las solicitantes del AFDC eran familias monoparentales encabezadas por la madre, el programa se convirtió en el blanco de los sentimientos racistas y sexistas contrarios al estado de bienestar en la década de 1990. En 1997, fue "reformado", eliminándose la ayuda federal que había garantizado a los pobres un complemento (insuficiente) de los ingresos.

posición económica de las trabajadoras del sexo, mientras que las reformas del divorcio sin culpables, que parecían encajar con los esfuerzos feministas para reforzar el estatus de las mujeres, han tenido efectos negativos sobre la posición económica de algunas mujeres divorciadas, aunque, en la actualidad, se discute su alcance[69]. Por tanto, las reivindicaciones de reconocimiento pueden influir en la posición económica, más allá de sus efectos sobre el estatus. También hay que examinar estos efectos, con el fin de no impulsar la mala distribución mientras se procura remediar el reconocimiento erróneo. Más aún, puede que se acuse a las reivindicaciones de reconocimiento de ser "meramente simbólicas"[70]. Cuando se reclaman en contextos marcados por grandes disparidades de posición económica, las reformas orientadas a afirmar el carácter distintivo suelen acabar en gestos vacíos; como el tipo de reconocimiento que pusiera a las mujeres en un pedestal, serviría de mofa, en vez de ser una reparación, de daños graves. En esos contextos, las reformas de reconocimiento no pueden tener éxito salvo que vayan unidas a los esfuerzos de redistribución. En resumen, *no hay reconocimiento sin redistribución.*

En todo caso, es necesario pensar de manera integradora, como en las recientes campañas a favor del "valor similar". Aquí, la reivindicación para que se redistribuya la renta entre hombres y mujeres se integró expresamente con la reivindicación del cambio de los patrones de valor cultural codificados según el género. La premisa subyacente era que las injusticias de género de distribución y de reconocimiento están entrelazadas de un modo tan complejo que ninguna puede repararse por completo con independencia de la otra. Así, los esfuerzos para reducir la diferencia de salarios según el género no pueden tener un éxito completo si, sin dejar de ser plenamente "económicos", no llegan a cuestionar los significados de género que codifican las ocupaciones de servicios con salarios bajos como "trabajo de mujeres", para los que no hace mucha falta la inteligencia y la competencia. De un modo semejante, los esfuerzos para revaluar los rasgos codificados como femeninos, del estilo de la sensibilidad interpersonal y la crianza y la educación, no pueden tener éxito si, manteniendo completamente su carácter "cultural", no cuestionan las condiciones económicas estructurales que conectan esos rasgos con la dependencia y la impotencia. Sólo un enfoque que repare la devaluación cultural de lo "femenino" precisamente *dentro* de la economía (y en otros ámbitos) puede llevar a una redistribución seria y a un auténtico reconocimiento.

El valor similar resume las ventajas del dualismo perspectivista. Hemos visto que ese enfoque alinea la distribución y el reconocimiento con dos modalidades de ordenamiento social: la económica y la cultural, que no se conciben como esferas independientes, sino como diferenciadas e interpenetradas. En consecuencia, nos permite comprender toda la complejidad de las relaciones entre la subordinación de clase y la subordinación de estatus, la mala distribución y el reconocimiento erróneo, en la sociedad contemporánea. Además, el dualismo perspectivista nos presenta una visión práctica de las posibles dificultades de las

[69] Véase: Lenore WEITZMAN: *The Divorce Revolution: The Unexpected Social Consequences for Women and Children in America* (Nueva York, 1985).

[70] Estoy muy agradecida a Steven LUKES por su insistencia en este punto en nuestra conversación.

luchas políticas a favor de la redistribución y el reconocimiento. Al encarecernos que evaluemos las reivindicaciones de cada tipo desde ambas perspectivas normativas, puede ayudarnos a prever y, esperemos, a evitar los efectos perversos de unas estrategias políticas incorrectas.

5. Reflexiones conceptuales finales

En el apartado siguiente, trataré de nuevo con mayor profundidad las consecuencias teóricas y políticas de este enfoque. No obstante, primero quiero explicar algunas consecuencias conceptuales del razonamiento precedente. En particular, hay tres puntos que merecen atención.

— *El primero* se refiere a las distinciones entre clase social y estatus, economía y cultura, mala distribución y reconocimiento erróneo. En el razonamiento que hemos expuesto, éstas no se trataban como distinciones ontológicas. *En contra* de algunos críticos postestructuralistas, no he alineado la distribución con lo material ni el reconocimiento con lo "meramente simbólico"[71]. En cambio, he dado por supuesto que las injusticias de estatus pueden ser tan materiales como las injusticias de clase, por ejemplo, las palizas a los gays, la violación perpetrada por bandas y el genocidio. Lejos de ontologizar la distinción, yo la *historizo*, siguiendo su rastro en los desarrollos históricos de la organización social. Por tanto, he seguido la distinción entre ordenamiento cultural y ordenamiento económico hasta la diferenciación histórica de los mercados desde las instituciones sociales reguladas por los valores. Del mismo modo, he seguido la distinción entre estatus y clase social hasta la separación histórica de los mecanismos especializados de distribución económica de las estructuras de prestigio definidas por la cultura. Por último, he seguido la distinción entre la mala distribución y el reconocimiento erróneo, hasta la diferenciación histórica de los obstáculos económicos desde los obstáculos culturales hasta la paridad participativa. En pocas palabras, he seguido las tres distinciones hasta el ascenso del capitalismo, quizá la primera formación social de la historia que elabora de forma sistemática dos órdenes distintos de subordinación, basados en dos dimensiones distintas de la injusticia[72].

— *El segundo punto* se refiere a la apertura conceptual de esta explicación. En el razonamiento anterior, he considerado dos modalidades de ordenamiento social, la económica y la cultural, correspondientes a dos tipos de subordinación y dos tipos de obstáculos a la paridad participativa. Pero no descarto la posibilidad de modalidades adicionales. Por el contrario, dejo abierta la cuestión de la posible existencia de otras modalidades de ordenamiento social correspondien-

[71] Con respecto a la errónea interpretación antidualista postestructuralista, véase: Judith BUTLER: "Merely Cultural". Véase una refutación en: FRASER: "Heterosexism, Misrecognition, and Capitalism".

[72] No obstante, esto no quiere decir que estas distinciones no puedan utilizarse para comentar formaciones sociales precapitalistas. Por el contrario, podemos manifestar, como ya hice antes, que, en esas sociedades, un único orden social de relaciones se ocupa tanto de la integración económica como de la integración cultural, cuestiones que están relativamente desligadas en la sociedad capitalista. Para una exposición más completa de las consecuencias y ventajas de dar una dimensión histórica a las categorías teórico-sociales, véase: FRASER: "Heterosexism, Misrecognition, and Capitalism".

tes a otros tipos de subordinación y otras dimensiones de la justicia. El candidato más verosímil para una tercera dimensión es "lo político". Los obstáculos "políticos" a la paridad participativa incluirían los procedimientos de decisión que marginan de forma sistemática a ciertas personas, incluso en ausencia de una mala distribución y un reconocimiento erróneo, por ejemplo, las normas electorales de los distritos uninominales de "todo para el ganador", que niegan la voz a las minorías cuasi permanentes[73]. La injusticia correspondiente sería la "marginación política" o la "exclusión", y el remedio correspondiente, la "democratización"[74].

En los apartados siguientes, incluiré algunas consideraciones relativas a esta tercera dimensión. Aquí sólo señalo que ofrece la posibilidad de responder a una objeción mencionada antes. Me refiero a la objeción marxiana de que el enfoque propuesto aquí no aborda en medida suficiente el problema de la opresión de clase, que no sólo engloba la mala distribución y el reconocimiento erróneo, sino también la explotación y la falta de control sobre el trabajo; como, según la objeción, éstas se deben a la forma capitalista de propiedad, no pueden remediarse mediante la redistribución y el reconocimiento, sino sólo aboliendo esa forma de propiedad. Podemos responder a esta objeción señalando varias injusticias que se reúnen en torno a la idea de la forma capitalista de propiedad: *primera*, el derecho del capitalista a apropiarse de una cantidad desproporcionada de la plusvalía y a excluir a los trabajadores de su parte legítima; *segunda*, el derecho del capitalista a imponer el trabajo en el centro laboral y a excluir a los trabajadores de las decisiones relativas a las condiciones y la organización de su tarea, y *tercera*, el derecho de la clase capitalista a determinar unilateralmente la forma de invertir la plusvalía y a excluir a la ciudadanía de esas decisiones. En consecuencia, por separado, estas injusticias pueden encuadrarse en el marco presentado aquí, expandido ahora para incluir la dimensión "política": mientras que la primera injusticia es un ejemplo de mala distribución, la segunda y la tercera son "políticas": una representa un déficit de democracia en el centro de trabajo; la otra, un déficit de democracia económica en el sentido más amplio del control ciudadano sobre la dirección global de la vida económica. Por tanto, entre los remedios necesarios para reparar la injusticia están la redistribución y la democratización, así como, presumiblemente, el reconocimiento. Lo que quedaría, si acaso, de la forma capitalista de propiedad en el caso de una tal reparación es cuestión que debe examinarse en otro lugar.

— *Un tercer y último punto* se refiere a la interpretación de la coyuntura política presente. Es una consecuencia del razonamiento aquí desarrollado acerca de que la separación actual de la política de reconocimiento de la política de redistribución no es el resultado de un simple error. En cambio, la posibilidad de esa separación es inherente a la estructura de la moderna sociedad capitalista. Como hemos visto, en esta sociedad, el orden cultural está hibridado y diferenciado, es

[73] Véase una descripción muy aguda de este ejemplo en: Lani GUINIER: *The Tyranny of the Majority* (Nueva York, 1994).

[74] La posibilidad de una tercera clase, "política", de obstáculos para la paridad participativa añade un giro weberiano al uso que hago de la distinción entre clase social y estatus, pues la propia distinción de WEBER era tripartita, no bipartita. Véase su "Class, Status, Party". Desarrollo una explicación de la dimensión política en: "*Postnational Democratic Justice: Redistribution, Recognition, and Representation*" (manuscrito no publicado).

pluralista y discutido, aunque la jerarquía de estatus se considera ilegítima. Al mismo tiempo, el ordenamiento económico está institucionalmente diferenciado del ordenamiento cultural, como la clase social del estatus y la mala distribución del reconocimiento erróneo. En conjunto, estas características estructurales de nuestra sociedad codifican la posibilidad de las disociaciones políticas de nuestros días. Fomentan la proliferación de luchas en pro del reconocimiento, mientras que también permiten la separación de las luchas por la redistribución.

Al mismo tiempo, no obstante, el razonamiento presentado aquí implica que la estructura de la sociedad moderna es tal que ni la subordinación de clase ni la subordinación de estatus pueden entenderse en grado suficiente si se aíslan una de otra. Por el contrario, el reconocimiento erróneo y la mala distribución están entrelazados de un modo tan complejo en nuestros días que cada problema ha de entenderse desde una perspectiva integrada, más amplia, que también englobe el otro. En resumen, sólo cuando el estatus y la clase social se consideren en tándem, podrán superarse las disociaciones políticas actuales.

IV. Cuestiones de teoría política: La institucionalización de la justicia democrática

Volvamos ahora a las cuestiones de teoría política que surgen cuando intentamos englobar la redistribución y el reconocimiento en un único marco de referencia. He aquí las cuestiones principales: ¿qué planes institucionales pueden garantizar tanto las condiciones objetivas como las intersubjetivas para la paridad participativa? ¿Qué normas y reformas pueden mejorar las injusticias de estatus y de clase al mismo tiempo? ¿Qué orientación política programática puede satisfacer tanto las reivindicaciones defendibles de redistribución como las reivindicaciones defendibles de reconocimiento, minimizando, al mismo tiempo, las interferencias mutuas que puedan surgir cuando se traten de satisfacer en tándem los dos tipos de reivindicaciones?

Al prepararnos a abordar estas cuestiones, debemos considerar qué tipos de respuestas buscamos y, en consecuencia, qué tipo de postura debe regir la investigación. *Una posibilidad* consiste en adoptar el modo de pensar de los reyes filósofos de nuestros días, encargados de operativizar los requisitos de la justicia. En ese caso, las respuestas a nuestras preguntas parecerán proyectos, sea en la forma utópica de diseños institucionales supremos o en la forma realista de propuestas políticas de reformas poco sistemáticas. *Una segunda posibilidad* consiste en asumir el punto de vista de la justicia democrática, procurando fomentar la deliberación ciudadana sobre la mejor manera de implementar los requisitos de la justicia. En ese caso, las respuestas parecerán indicaciones dialógicas, una heurística para organizar un debate democrático. Desde PLATÓN y ARISTÓTELES, los teóricos políticos han oscilado con inquietud entre estas dos posturas, inclinándose unos hacia la primera y tendiendo otros a la segunda. ¿Qué enfoque es preferible aquí?

Sin duda, la postura platónica tiene sus virtudes. Lejos de refugiarse en un procedimentalismo vacuo, llega a unas conclusiones políticas fundamentales. Más aún, cuentan con el respaldo de una argumentación cuya validez puede evaluar (supuestamente) cualquier investigador racional. Sin embargo, este enfoque es en gran medida insensible a los problemas del contexto. Asumiendo ingenua-

mente que los principios normativos pueden determinar su propia aplicación, no llega a apreciar que la implementación requiere el juicio político. Además, el enfoque platónico pasa por alto "el dato del pluralismo"; al hacer caso omiso de la pluralidad de perspectivas razonables acerca de la mejor manera de interpretar los requisitos de la justicia, sustituye la deliberación dialógica por un procedimiento insuficiente de decisión monológica[75]. Por último, la postura platónica descuida la importancia de la legitimidad democrática; usurpando el papel de la ciudadanía, autoriza que un experto teórico evite el proceso deliberativo mediante el que los individuos sujetos a los requisitos de la justicia puedan llegar a considerarse como los autores de ésta.

Por todas estas razones, la postura aristotélica es preferible a primera vista. Está especialmente bien adaptada al momento globalizador actual, en el que las cuestiones relativas a la "diferencia" están muy politizadas, los límites de la pertenencia a grupos políticos están cada vez más discutidos y la búsqueda de la legitimidad democrática está adquiriendo una nueva urgencia. En este contexto, los enfoques monológicos son contraproducentes, mientras que las alternativas procedimentalistas ganan verosimilitud. No obstante, estas últimas son vulnerables a una grave objeción: precisamente a causa de los compromisos democráticos, esos enfoques caen con facilidad en formalismos vacíos. A veces, el excesivo temor de suplantar a la ciudadanía lleva a prescindir de contenidos fundamentales. El resultado puede ser una insistencia abstracta en el procedimiento democrático que tenga poco que decir acerca de la justicia.

Por tanto, ni el monologismo ni el procedimentalismo son suficientes. Hace falta, más bien, un enfoque que encuentre un equilibrio adecuado entre estos dos extremos. Un enfoque que evite tanto la usurpación autoritaria como una vacuidad retraída debe permitir una adecuada división de trabajo entre el teórico y la ciudadanía. Delimitando la provincia del filósofo de la del *demos*, debe discernir el punto en el que la argumentación teórica acaba y debe comenzar el juicio dialógico. Sin embargo, la ubicación de ese punto no es inmediatamente evidente de por sí[76]. Después de todo, los argumentos teóricos se introducen con frecuencia en los debates ciudadanos; y las consideraciones contextuales pueden y deben informar la teorización. Por tanto, no hay unos límites claros que separen la teoría

[75] Tomo la expresión "hecho del pluralismo" (*fact of pluralism*) de *Political Liberalism*, de John RAWLS, (trad. cast.: *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996), pero el uso que hago de la misma es diferente del suyo. Mientras que el pluralismo de RAWLS corresponde a las "doctrinas globales" (razonables) que pueden ponerse entre paréntesis en los debates sobre la justicia, el mío asume que esa inclusión entre paréntesis no siempre es posible. Por tanto, supongo que es probable que haya una pluralidad de perspectivas razonables acerca de la mejor manera de interpretar no sólo la vida buena, sino también los requisitos de la justicia.

[76] Su ubicación precisa es una de las principales manzanas de discordia en el famoso debate RAWLS-HABERMAS. Véase: Jürgen HABERMAS: "Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's *Political Liberalism*" (trad. de Ciaran CRONIN), *The Journal of Philosophy*, 92 (3), marzo de 1995, págs. 109-131, reimpreso en HABERMAS: *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory* (ed. Ciaran CRONIN y Pablo DE GREIFF), Cambridge, MA, 1998, págs. 49-73, (trad. cast.: de VELASCO, J. C., y VILAR, G.: *La inclusión del otro: estudios de teoría política*. Barcelona, Paidós, 2004, 3.ª ed.); y John RAWLS: "Reply to Habermas", *The Journal of Philosophy* 92 (3), marzo de 1995, págs. 132-180, reimpreso "con algunos cambios editoriales menores, sin mayor importancia" en RAWLS: *Political Liberalism*, segunda edición, Nueva York, 1996, págs. 372-434, (trad. cast.: *El liberalismo político*. Barcelona, Crítica, 1996).

política de la reflexión colectiva de los ciudadanos democráticos. No obstante, podemos establecer una regla de sentido común: cuando consideremos cuestiones institucionales, la teoría puede ayudar a clarificar el conjunto de normas y programas compatibles con los requisitos de la justicia; en cambio, a la deliberación ciudadana corresponde sopesar las opciones de ese conjunto. Esta división de trabajo no es de ninguna manera absoluta, pero su fundamento es el siguiente: la delimitación del conjunto de opciones permisibles conlleva medir las propuestas institucionales con un criterio normativo, que, en gran medida, es un ejercicio de análisis conceptual. En cambio, escoger de entre el conjunto de opciones aceptables supone una reflexión hermenéutica situada sobre materias específicas del contexto, incluyendo lo que los ciudadanos valoran además de la justicia, dadas sus historias, tradiciones e identidades colectivas. Los teóricos políticos, en cuanto teóricos, pueden ayudar a clarificar lo primero; a los ciudadanos corresponde lo segundo.

A continuación, me guiaré por esta regla de sentido común. Para tratar de evitar tanto el Scilla del monologismo como el Caribdis del procedimentalismo, adoptaré una versión modificada del punto de vista de la justicia democrática. Por tanto, al considerar los escenarios programáticos para integrar la redistribución y el reconocimiento, no busco idear proyectos institucionales, sino que mi objetivo primordial será clarificar los parámetros del debate público. Al mismo tiempo, no obstante, no renuncio a las conclusiones fundamentales, sino que identificaré un conjunto de opciones programáticas que puedan servir para fomentar la paridad de participación en ambas dimensiones de la justicia de forma simultánea, y propondré algunos heurísticos para un diálogo democrático mediante los que puedan sopesarse sus méritos relativos.

1. ¿Afirmación o transformación?

Con esta orientación, volvamos ahora a las cuestiones que tenemos ante nosotros: ¿qué reformas institucionales pueden remediar las injusticias de estatus y de clase social, al mismo tiempo? ¿Qué estrategia política puede integrar de manera satisfactoria la redistribución y el reconocimiento, atenuando también las interferencias mutuas que puedan surgir cuando se quieren alcanzar ambos objetivos conjuntamente?

Pensemos, de nuevo, en el remedio de la injusticia, reformulado ahora en sus términos más generales: eliminación de los impedimentos para la paridad participativa. A primera vista, el significado de esto es obvio. Para remediar la mala distribución, hay que eliminar los impedimentos económicos mediante la redistribución; en consecuencia, hace falta una reestructuración económica con el fin de garantizar las condiciones objetivas de la paridad participativa. De un modo similar, para remediar el reconocimiento erróneo, hay que eliminar los impedimentos culturales por medio del reconocimiento; en este caso, hacen falta unas normas que puedan satisfacer los prerrequisitos intersubjetivos, mediante la desinstitucionalización de los patrones de valor cultural que impiden la paridad de participación y su sustitución por unos patrones que la favorezcan. Por último, aplicando este esquema a "la tercera dimensión", podemos decir que, para remediar la exclusión o la marginación política, hay que eliminar los obstáculos políticos mediante la democratización, una idea sobre la que volveré más adelante.

Sin embargo, la apariencia inicial de claridad es engañosa, incluso para la redistribución y el reconocimiento. En ambos casos, la fórmula general de eliminar obstáculos a la paridad participativa está sujeta a más de una aplicación institucional. Como señalamos antes, la reestructuración económica puede suponer redistribuir la renta, la riqueza o ambas cosas; reorganizar la división de trabajo; cambiar las reglas y títulos de propiedad, o democratizar los procedimientos mediante los que se toman decisiones acerca del modo de invertir las plusvalías sociales. De igual manera, como señalamos también, el reconocimiento erróneo puede repararse de más de una manera: universalizando los privilegios reservados ahora a los grupos que los ostentan o eliminándolos por completo; desinstitucionalizando las preferencias de rasgos relacionados con los actores dominantes o estableciendo unas normas que favorezcan a los subordinados que tengan a su lado; privatizando las diferencias, valorándolas o deconstruyendo las oposiciones que subyacen a ellas. Dada esta cantidad de interpretaciones posibles, las consecuencias institucionales no quedan ya tan claras. ¿Qué remedios de la mala distribución y del reconocimiento erróneo deben intentar poner en práctica los proponentes de la justicia?

Para responder a esta pregunta, necesitamos una forma de organizar y evaluar las alternativas. Propongo que procedamos distinguiendo dos estrategias generales para remediar la injusticia que trascienden la división entre redistribución y reconocimiento; *afirmación* y *transformación*[77]. Tras esquematizar genéricamente estas estrategias, mostraré cómo pueden utilizarse para categorizar los enfoques de la redistribución y el reconocimiento. Por último, sobre esta base, reformularé el problema de la integración de estas dos dimensiones de la justicia en una única estrategia política.

En consecuencia, comienzo distinguiendo la afirmación de la transformación. La distinción gira en torno al contraste entre las estructuras sociales subyacentes, por una parte, y los resultados sociales que generan, por otra. Las estrategias afirmativas para reparar la injusticia intentan corregir los resultados desiguales de los acuerdos sociales sin tocar las estructuras sociales subyacentes que los generan. En cambio, las estrategias transformadoras aspiran a corregir los resultados injustos reestructurando, precisamente, el marco generador subyacente. Esta distinción *no* equivale a la de "reforma" frente a "revolución" ni a la de "cambio gradual" frente a "cambio apocalíptico". El quid del contraste está en el nivel en el que se aborda la injusticia: mientras que la afirmación se centra en los resultados, en el estado final, la transformación aborda las causas últimas.

La distinción entre afirmación y transformación puede aplicarse, antes de nada, a la perspectiva de la justicia distributiva. En esta perspectiva, el ejemplo paradigmático de una estrategia afirmativa es el estado liberal de bienestar, que procura reparar la mala distribución mediante transferencias de renta[78]. Este

[77] Partes de la exposición siguiente están tomadas de Fraser: "From Redistribution to Recognition?", pero se han revisado algunos aspectos clave del argumento.

[78] Cuando hablo del "estado liberal de bienestar", me refiero al tipo de régimen establecido en los Estados Unidos tras el *New Deal.* Gøsta Esping-Andersen, en *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Princeton, 1990, (trad. cast.: de Arregui, B.: *Los tres mundos del estado del bienestar.* Valencia, Institució Alfons el Magnánim, 1993), lo distingue con razón del estado socialdemócrata de bienestar y del estado conservador-corporativista de bienestar.

enfoque, que confía en exceso en la ayuda pública, trata de incrementar la participación de los más perjudicados en el consumo, dejando intacta la estructura económica subyacente. En cambio, el ejemplo clásico de estrategia transformadora es el socialismo. Aquí, el objetivo consiste en reparar la distribución injusta por su raíz: transformando el marco que la genera. En vez de alterar simplemente la distribución final de las cuotas de participación en el consumo, este enfoque modificaría la división de trabajo, las formas de propiedad y otras estructuras profundas del sistema económico.

Por supuesto, hoy, la transformación económica ha pasado de moda, pues se ha demostrado que gran parte del contenido institucional del socialismo es problemática[79]. Sin embargo, es un error concluir que debemos abandonar la idea de una profunda reestructuración económica en toda regla. Esa idea sigue teniendo sentido frente a la redistribución afirmativa, que deja tal como están las causas últimas de la mala distribución. Sobre todo en el clima neoliberal de nuestros días, es importante retener la idea general de la transformación económica, aunque, en la actualidad, no estemos seguros de su contenido institucional preciso.

El contraste entre afirmación y transformación resulta intuitivamente familiar en la perspectiva de la distribución. Sin embargo, quizá resulte sorprendente que también pueda aplicarse a los remedios del reconocimiento erróneo. Un ejemplo de estrategia afirmativa en esta última perspectiva es lo que llamaré "multiculturalismo dominante"[80]. Este enfoque propone reparar la falta de respeto mediante la revaluación de las identidades de grupo devaluadas, dejando intactos tanto los contenidos de esas identidades como las diferenciaciones de grupos que subyacen a ellas. Podemos contrastarlo con la estrategia transformadora que llamaré "deconstrucción"[81]. Este segundo enfoque repararía la subordinación de estatus mediante la deconstrucción de las oposiciones simbólicas que subyacen a los patrones de valor cultural institucionalizados en la actualidad. En vez de limitarse a elevar la autoestima de quienes son reconocidos erróneamente,

[79] Prácticamente nadie, entre los igualitarios radicales, sigue defendiendo una economía planificada, en la que los mercados tengan poca o ninguna cabida. Es más, los igualitarios no se ponen de acuerdo en el lugar y la medida de la propiedad pública en una sociedad igualitaria democrática.

[80] No todas las versiones del multiculturalismo se ajustan al modelo aquí descrito. Éste es una reconstrucción ideal típica de lo que yo considero que es la idea mayoritaria del multiculturalismo. Es también predominante en el sentido de que se trata de la versión que suele debatirse en las esferas públicas mayoritarias. Se exponen otras versiones en: Linda NICHOLSON: "To Be or Not To Be", y en Michael WARNER y cols.: "Critical Multiculturalism", *Critical Inquiry* 18 (3), primavera de 1992, págs. 530-556.

[81] Sin duda, el uso que hago del término "deconstrucción" es heterodoxo, pues denota un tipo específico de remedio institucional del reconocimiento erróneo. Por tanto, quizá Jacques DERRIDA no aprobara este uso, sobre todo dada su reciente identificación de la deconstrucción con la justicia. Sin embargo, el uso que hago retiene parte de las cualidades de la obra más antigua de DERRIDA, que sugiere un ideal cultural utópico de diferencias fluidas y cambiantes. Con respecto a la visión utópica inicial de DERRIDA acerca de una cultura deconstructiva, véase: Jacques DERRIDA y Christie V. McDONALD: "Choreographies", *Diacritics*, 12, 1982, págs. 66-76. Con respecto a la descripción posterior de DERRIDA acerca de la relación de la deconstrucción con la justicia, véase: Jacques DERRIDA: "Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority'", [trad. cast.: de BARBERÁ, A., y PEÑALVER, P.: "Fuerza de ley: El 'fundamento místico de la autoridad'", *Doxa*, 11 (1992)], en: *Deconstruction and the Possibility of Justice* (ed. Drucilla CORNELL, Michel ROSENFELD y David Gray CARLSON) (Nueva York, 1992), págs. 3-67.

desestabilizaría las diferenciaciones de estatus vigentes y cambiaría la autoidentidad de *todos*.

La idea del reconocimiento deconstructivo puede parecer una especie de oxímoron, pues mezcla motivos hegelianos y derridanos. Sin embargo, tiene un sentido preciso y útil en la política contemporánea. Para ilustrar este sentido, pensemos en dos estrategias alternativas para remediar el heterosexismo: la política de la identidad gay, que aspira a revaluar la sexualidad de gays y lesbianas, y la "política no convencional", que propone deconstruir la oposición binaria entre homosexualidad y heterosexualidad[82]. Mientras que el primer enfoque —afirmativo— trata de reforzar la postura de una orientación sexual existente, el segundo —transformador— desestabilizaría el entramado de unos estatus sexuales mutuamente excluyentes. Pueden encontrarse también estrategias deconstructivas en los movimientos feministas y antirracistas, en los que pretenden reemplazar las oposiciones rígidas entre macho y hembra y entre negro y blanco por un campo cambiante de múltiples diferencias. Es obvio que esas estrategias dan por supuesto que la distinción de estatus en cuestión es de por sí opresiva. Sin embargo, como veremos, cuando la distinción de estatus sólo es opresiva dependiendo de las circunstancias, pueden ser preferibles otras formas de transformación[83].

Por tanto, en general, la distinción entre afirmación y transformación se aplica por igual a la distribución y al reconocimiento. Puede utilizarse en ambas perspectivas para ordenar la gran cantidad de remedios posibles de la injusticia. Por supuesto, el objetivo último de la ordenación es extraer algunas conclusiones relativas a lo que deba hacerse. No obstante, para eso, tenemos que evaluar los méritos relativos de la afirmación y la transformación. ¿Cuál de esos enfoques es más capaz de reparar al mismo tiempo la mala distribución y el reconocimiento erróneo?

Consideradas en abstracto, con independencia del contexto, las estrategias afirmativas tienen, al menos, dos inconvenientes. *En primer lugar*, cuando se apli-

---

[82] Otro enfoque es el humanismo de los derechos gays, que privatizaría las sexualidades existentes.

[83] Erik Olin WRIGHT ha indicado diversos enfoques adicionales: la *destrucción* (de una identidad, pero no de la otra, en un par binario, p. ej., destruyendo la "blancura", pero no la negritud, como fuente de identidad; o bien sólo de los elementos opresivos de una identidad, p. ej., los elementos misóginos y homofóbicos de una identidad religiosa); la *separación* (desvinculación radical de las partes para disminuir la interacción social entre ellas y minimizar la ocasión de las prácticas opresivas), y *despolitización* (transformar los antagonismos públicamente destacados en materias privadas de gusto o creencia). Más adelante, en este mismo apartado, consideraré algunas de estas alternativas. WRIGHT ha propuesto también correlacionar remedios específicos con ejes concretos de reconocimiento erróneo; así, sostiene que la mejor manera de reparar el reconocimiento erróneo de carácter étnico es mediante enfoques afirmativos que valoricen la diversidad; el reconocimiento erróneo de carácter sexual, mediante la deconstrucción seguida por la despolitización; el reconocimiento erróneo de género, mediante la deconstrucción; el reconocimiento erróneo religioso, mediante la despolitización; el reconocimiento erróneo racial, mediante la destrucción, y el reconocimiento erróneo nacional, mediante la separación. La mayoría de estas correlaciones son intuitivamente verosímiles. No obstante, creo que las cuestiones políticas son demasiado complejas para resolverlas en este nivel de argumento categorial. Por tanto, propongo que nos abstengamos de tales conclusiones, dejando que los públicos democráticos decidan estos temas a través de la deliberación. Véase: Erik Olin WRIGHT: "Comments on a General Typology of Emancipatory Projects" (manuscrito inédito, febrero 1997), que citaremos en adelante como "Comments".

can al reconocimiento erróneo, los remedios afirmativos tienden a cosificar las identidades colectivas. Al valorar la identidad de grupo siguiendo un único eje, simplifican drásticamente la autocomprensión de las personas: niegan la complejidad de sus vidas, la multiplicidad de sus identificaciones y las influencias cruzadas de sus diversas afiliaciones. Es más, en el peor de los casos, esos enfoques tienden a presionar a los individuos para que se adapten a un tipo de grupo, desalentando la disidencia y la experimentación, que se equiparan efectivamente a la deslealtad. Al suprimir el examen de las divisiones intragrupales, enmascaran la fuerza de las fracciones dominantes y refuerzan los ejes transversales de subordinación. Por tanto, en vez de promover la interacción a través de las diferencias, las estrategias afirmativas para reparar el reconocimiento erróneo se prestan con demasiada facilidad al separatismo y al comunitarismo represivo[84].

Mientras tanto, los remedios afirmativos también resultan problemáticos por una *segunda razón*: cuando se aplican a la mala distribución, a menudo, provocan una violenta reacción de reconocimiento erróneo. Por ejemplo, en el estado liberal de bienestar, los programas de asistencia pública canalizan la ayuda a los pobres, pero dejan intactas las estructuras profundas que generan la pobreza; así, tienen que volver una y otra vez a hacer reasignaciones superficiales. El resultado es que se señala a los más perjudicados como intrínsecamente deficientes e insaciables, que siempre necesitan más. En esos casos, los enfoques afirmativos no sólo no consiguen reparar la mala distribución, sino que también intensifican el reconocimiento erróneo. Su efecto neto consiste en añadir el insulto de la falta de respeto al agravio de la privación.

En cambio, las estrategias transformadoras evitan en gran parte estas dificultades. Aplicadas al reconocimiento erróneo, los remedios deconstructivos son, en principio, descosificadores, pues pretenden desestabilizar las distinciones injustas de estatus. Al reconocer la complejidad y la multiplicidad de las identificaciones, tratan de reemplazar las exageradas dicotomías dominantes, como negro-blanco o gay-hetero, con una colección de diferencias de tono menor. Cuando tienen éxito, esas reformas desalientan el conformismo en bloque que, a menudo, acompaña el multiculturalismo dominante, y, en vez de promover el separatismo o el comunitarismo represivo, favorecen la interacción a través de las diferencias.

Cuando se aplican a la mala distribución, los enfoques transformadores tienen un carácter solidario. Centrados en la ampliación de la masa que distribuir y en la reestructuración de las condiciones generales de trabajo, tienden a formular los derechos en términos universalistas; así, reducen la desigualdad sin crear clases estigmatizadas de personas vulnerables que sean consideradas como beneficiarias de una especial generosidad. Por consiguiente, en vez de generar un reconocimiento erróneo reactivo, tienden a promover la solidaridad. Por tanto, un enfoque que trate de reparar la mala distribución puede ayudar a reparar también el reconocimiento erróneo o, mejor, las formas de reconocimiento erróneo que se derivan directamente de la estructura económica de la sociedad[85].

---

[84] Véase una exposición ampliada de esas dificultades en: Fraser: "Rethinking Recognition".

[85] En cambio la reparación de las formas de reconocimiento erróneo enraizadas en el orden de estatus, requiere unos remedios independientes de reconocimiento adicionales.

Así pues, en igualdad de condiciones, las estrategias transformadoras son preferibles, pero no están en absoluto libres de dificultades. Los llamamientos a la deconstrucción de las oposiciones binarias están muy lejos de las preocupaciones inmediatas de la mayoría de los sujetos que padecen un reconocimiento erróneo, más dispuestos a reclamar su dignidad afirmando una identidad menospreciada que a apoyar el debilitamiento de las distinciones de estatus. De igual manera, los llamamientos a la transformación económica están muy alejados de la experiencia directa de la mayoría de los sujetos que sufren una mala distribución, que prefieren obtener los beneficios más inmediatos de las transferencias de renta que de una planificación socialista democrática. Más en general, las estrategias transformadoras son muy vulnerables a los problemas de la acción colectiva. Al menos en su forma pura, sólo son factibles en circunstancias poco usuales, cuando los acontecimientos conspiran para que muchas personas se aparten al mismo tiempo de las interpretaciones vigentes de sus intereses e identidades.

Si las estrategias transformadoras son preferibles en principio, aunque sea más difícil llevarlas a la práctica, parece que habrá que dejar algo. ¿Hay que sacrificar los principios en aras del realismo?

2. La vía media de la reforma no reformista

Por fortuna, el dilema es menos inabordable de lo que parece a primera vista. En realidad, la distinción entre afirmación y transformación no es absoluta, sino contextual[86]. Las reformas que parecen afirmativas en abstracto pueden tener efectos transformadores en algunos contextos, siempre que se procure ponerlas en práctica de forma radical y consistente. Por ejemplo, las ayudas de "renta básica incondicional" garantizan un mínimo nivel de vida a todos los ciudadanos, con independencia de su participación en la fuerza laboral, dejando intacta la estructura profunda de los derechos de propiedad capitalistas[87]. Por tanto, en abstracto, parecen de carácter afirmativo. Es más, esa apariencia concordaría con la realidad en un régimen neoliberal, en el que las ayudas subvencionan, en realidad, a los patronos que pagan salarios bajos y tienen trabajadores con contratos temporales, y es muy posible que rebajen en general los salarios. Sin embargo, en una democracia social, los efectos podrían ser espectacularmente diferentes. Según los proponentes, si el nivel de las ayudas fuese suficientemente elevado, la renta básica alteraría el equilibrio de poder entre el capital y el trabajo, creando un terreno más favorable desde el que tratar de provocar otros cambios. El resultado a largo plazo puede ser el debilitamiento de la mercantilización de la mano de obra[88]. En ese caso, un remedio aparentemente afirmativo de la mala distri-

---

[86] Debo este punto a Erik Olin WRIGHT. Diversas formulaciones de este párrafo están tomadas de sus "Comments".

[87] Philippe VAN PARIJS: "Why Surfers Should Be Fed: The Liberal Case for an Unconditional Basic Income", *Philosophy and Public Affairs*, 20 (2), primavera de 1991, págs. 101-131, y *Real Freedom for All: What (If Anything) Can Justify Capitalism?*, Oxford, 1995, (trad. cast.: de ÁLVAREZ, J. F.: *Libertad real para todos: ¿Qué puede justificar el capitalismo (si hay algo que pueda hacerlo)?* Barcelona, Paidós, 1996).

[88] Ibid.

bución tendría unos efectos transformadores profundos respecto a la subordinación de clase económica.

Por las mismas razones, las ayudas de la renta básica incondicional no serían, en abstracto, transformadoras con respecto al género. Es obvio que permitirían que los cuidadores primarios, junto con otras personas, abandonaran periódicamente el mercado de trabajo. Sin embargo, en sí y de por sí, no contribuirían en gran medida a modificar una división de trabajo por géneros que adjudica la asistencia no asalariada a una abrumadora mayoría de mujeres, mientras que deja libres a los receptores masculinos para andar a sus anchas[89]. De hecho, en algunos contextos, la renta básica serviría para consolidar una "vía de las mamás", un mercado de trabajo en gran medida femenino, flexible y discontinuo, reforzando las estructuras profundas de la mala distribución por razones de género, en vez de transformarlas[90]. Por otra parte, la renta básica, instituida como un elemento más de un régimen socialdemócrata y feminista, podría ser profundamente transformadora. Combinada, por ejemplo, con un sistema público de asistencia infantil, de valor comparable y de alta calidad, podría alterar el equilibrio de poder en los hogares heterosexuales, contribuyendo a desencadenar cambios en la división de trabajo fundada en el género.

Esos ejemplos indican una forma de evadirnos de nuestra *Hobson's choice**. Apuntan la posibilidad de una "vía media" entre una estrategia afirmativa que sea políticamente factible, aunque con una base poco significativa, y otra transformadora, programáticamente sólida, pero políticamente impracticable. Lo que define esta estrategia alternativa es su dependencia de "reformas no reformistas"[91]. Serían éstas unas normas con doble cara: por una parte, captan las identidades de las personas y satisfacen algunas de sus necesidades, interpretadas dentro de los marcos de reconocimiento y distribución vigentes; por otra, emprenden una trayectoria de cambio en la que, con el tiempo, terminan siendo practicables las reformas más radicales. Cuando tienen éxito, las reformas no reformistas no sólo cambian las características institucionales específicas que constituyen su objetivo explícito. Además, modifican el terreno en el que se librarán las luchas posteriores. Al cambiar las estructuras de incentivos y las de oportunidad política, amplían el conjunto de opciones viables de reformas futuras. Con el tiempo, su efecto acumulativo podría consistir en transformar las estructuras subyacentes que generan la injusticia.

En el mejor de los casos, la estrategia de reforma no reformista combina el carácter práctico de la afirmación con el empuje radical de la transformación, que

---

[89] En "Why Surfers Should Be Fed", Philippe VAN PARIJS presenta al surfista como el receptor de la renta básica que sirve de prueba decisiva, sin destacar su subtexto de género.

[90] Nancy FRASER: "After the Family Wage: A Postindustrial Thought Experiment", en FRASER; *Justice Interruptus*, (trad. cast.: *Iustitia interrupta: reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*. Santa Fé de Bogotá. Siglo del Hombre, 1997).

* *Hobson's choice* es el título original de una película dirigida en 1954 por David LEAN, cuyo título en castellano fue "El déspota", adaptación de una obra teatral de 1916, original de Harold BRIGHOUSE, ambientada en 1890, que presenta a un comerciante de calzado, viudo, que tiene encerradas en casa a sus hijas, mientras se queja de la injusticia de la vida, que le arrebató a su esposa. *(N. del T.)*

[91] Con respecto a la idea de la reforma no reformista, véase: André GORZ: *Strategy for Labor: A Radical Proposal*, (trad. cast. de Martin A. NICOLAUS y Victoria ORTIZ) (Boston, 1967). Agradezco a Erik Olins WRIGHT: "Comments", la sugerencia de que incorporara aquí la idea de GORZ.

ataca la injusticia en su raíz. En el período fordista, informó algunas de las ideas del ala izquierda de la socialdemocracia. Desde esta perspectiva, la socialdemocracia no se interpretaba como un simple compromiso entre un estado liberal afirmativo de bienestar, por una parte, y otro socialista transformador, por otra. Se consideraba, en cambio, como un régimen dinámico cuya trayectoria sería transformadora con el tiempo. La idea era instituir un conjunto inicial de reformas redistributivas de apariencia afirmativa, incluyendo el derecho universal al bienestar social, una tributación escalonada progresiva, políticas macroeconómicas orientadas a la consecución del pleno empleo, un amplio sector público no mercantil y unas propiedades públicas y/o colectivas importantes. Aunque ninguna de estas políticas alterara de por sí la estructura de la economía capitalista, se preveía que, en conjunto, inclinaran la balanza del poder desde el capital hacia el trabajo y estimularan la transformación a largo plazo[92]. Sin duda, esas expectativas son discutibles. En realidad, nunca se pusieron a prueba del todo, pues el neoliberalismo puso fin al experimento. Por otra parte, ahora la cuestión también es discutible, pues una reforma económica no reformista ya no sería posible en un único país, dadas las condiciones actuales de globalización económica. No obstante, la idea general de un régimen progresivamente autotransformador no está en absoluto desacreditada. Por el contrario, en nuestros días, merece la pena seguir la estrategia de la reforma no reformista, a una escala transnacional.

¿Es concebible este enfoque para la política de reconocimiento? Es cierto que algunos proponentes de la política de identidad apoyan las estrategias afirmativas en previsión de los efectos transformadores que se produjeran más adelante. Las feministas culturales, por ejemplo, reivindican una política de reconocimiento orientada a revaluar los rasgos asociados con la feminidad. Sin embargo, no todas consideran que la afirmación de la "diferencia de la mujer" sea un fin en sí misma. Algunas toman una estrategia de transición que acabará llevando a la desestabilización de la dicotomía macho-hembra. Una estrategia así celebraría la feminidad como un modo de potenciar a las mujeres en su lucha contra el sesgo gratuito de género que pesa sobre los roles sociales; otra valoraría las actividades tradicionales de las mujeres como un modo de estimular a los hombres para que también las hicieran suyas. En ambos casos, las proponentes del "esencialismo estratégico" prevén que la estrategia afirmativa tenga efectos transformadores a largo plazo[93]. No obstante, la verosimilitud de estas previsiones depende de factores contextuales, por ejemplo, de si hay unas fuerzas lo bastante poderosas para contrarrestar las tendencias cosificadoras inherentes a esa política. En el contexto de una cultura neotradicional, en la que se considera natural la diferencia de género, es probable que el feminismo cultural estratégico sucumba a la reificación. En cambio, en una cultura postmodernista, en la que está presente un sentido muy vivo del carácter interpretativo y de la contingencia de todas

[92] Una versión de este argumento aparece en: ESPING-ANDERSEN: *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, (trad. cast.: *Los tres mundos del estado del bienestar*. Valencia. Institució Alfons el Magnánim, 1993).

[93] La expresión "esencialismo estratégico" se debe a Gayatri SPIVAK. Véase: Gayatri SPIVAK con Ellen ROONEY: "In a Word: Interview", *Differences* 1-2, verano de 1989, págs. 124-156. Iris Marion YOUNG, en "Unruly Categories", ha defendido la idea de que la política afirmativa de identidad puede llevar a la transformación cultural.

las clasificaciones e identificaciones, es más fácil promover la transformación. Por último, en los contextos en los que coexisten el neotradicionalismo y el postmodernismo como corrientes culturales que compiten entre sí, los probables efectos del esencialismo estratégico son más difíciles de calibrar. Por supuesto, en este último caso nos encontramos hoy, razón por la cual las feministas se muestran escépticas ante esta estrategia[94].

En todo caso, hay otra forma de concebir la reforma no reformista en relación con el reconocimiento. La estrategia precedente daba por supuesto que la diferenciación de género es intrínsecamente opresiva y habría que acabar deconstruyéndola. Sin embargo, cuando las diferenciaciones no son intrínsecamente opresivas, el *telos* preferido del cambio social puede no ser su deconstrucción. En esos casos, cuando las distinciones sólo están vinculadas de forma contingente a disparidades institucionalizadas de participación, el objetivo puede consistir, más bien, en eliminar las disparidades y dejar que las distinciones prosperen o mueran, según las opciones de las generaciones posteriores.

Consideremos, de nuevo, el "asunto del velo". Aquí, el remedio del reconocimiento erróneo no es deconstruir la distinción entre cristiano y musulmán. Como vimos, consiste, más bien, en eliminar las preferencias institucionalizadas mediante las prácticas de la mayoría, dando pasos afirmativos para incluir las minorías, sin que se requiera la asimilación o se exacerbe la subordinación de las mujeres. A corto plazo, este enfoque resulta afirmativo, sin duda, porque afirma el derecho de un grupo existente a la plena participación en la educación pública. A largo plazo, sin embargo, podría tener consecuencias transformadoras, como la de reinterpretar la identidad nacional francesa para adaptarla a una sociedad multicultural, reformando el islam para un régimen pluralista liberal e igualitario respecto al género o, en general, reduciendo la relevancia política de la religión haciendo que esas diferencias sean rutinarias y triviales. Como antes, la implantación de esas transformaciones depende de factores contextuales.

El punto clave, en todo caso, es éste: cuando las distinciones de estatus pueden desligarse de la subordinación, la estrategia de reforma no reformista no necesita predeterminar su suerte última. En cambio, podemos dejar que las generaciones futuras decidan si merece la pena conservar una determinada distinción. Sólo tenemos que preocuparnos ahora de garantizar que la decisión se tome con libertad, sin las ataduras de la subordinación institucionalizada. Sin embargo, esto requiere cierto grado de restricción institucional: las estrategias de reforma no reformista deben evitar constitucionalizar los derechos de grupo o arraigar de otro modo las distinciones de estatus de forma que resulten difíciles de modificar[95].

---

[94] Me cuento entre los escépticos. Hasta la fecha, por desgracia, el debate feminista sobre esta cuestión se ha quedado, en gran medida, en el terreno abstracto. Las feministas culturales todavía tienen que especificar un escenario concreto verosímil mediante el que la valorización de la identidad femenina pueda llevar a la deconstrucción de la diferencia de género; y el diálogo no se ha desarrollado de manera que contara con una base institucional. Una notable excepción es la juiciosa ponderación que hace Anne PHILLIPS acerca de las perspectivas transformadoras y los peligros cosificadores de las cuotas de género en la representación política. Véase: Anne PHILLIPS: *The Politics of Presence*, (Oxford, 1995).

[95] Véase un persuasivo argumento en contra de la constitucionalización de los derechos de grupo en: BENHABIB: "*Nous et 'les autres*".

Sin duda, hay otras formas de concebir la reforma no reformista con respecto al reconocimiento. Mi objetivo aquí no es defender una variante concreta, sino señalar el interés general de ese enfoque. Con independencia de su orientación, las reformas no reformistas intentan desencadenar transformaciones del orden de estatus, no sólo de forma directa, mediante intervenciones institucionales inmediatas, sino también políticamente, modificando el terreno en el que vayan a desarrollarse las luchas futuras por el reconocimiento. En consecuencia, tanto con respecto al reconocimiento como a la distribución, este enfoque representa una "vía media" entre la afirmación y la transformación que combina las mejores características de ambas.

3. Posturas de integración: Reparación transversal y conciencia de los límites

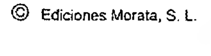
En general, la estrategia de reforma no reformista encierra ciertas esperanzas a ambas dimensiones de la justicia. Sin embargo, no puede aplicarse de forma aditiva. Por tanto, no basta desarrollar una estrategia de este tipo para la distribución y otra para el reconocimiento[96]. Como hemos visto, ciertos remedios de la mala distribución, que son perfectamente verosímiles cuando se consideran solos, pueden exacerbar el reconocimiento erróneo y viceversa; y las reformas individuales que podrían contrarrestar con éxito la injusticia en una dimensión determinada, pueden debilitar otra si se realizan juntas. En consecuencia, hace falta un enfoque integrado que pueda reparar la mala distribución y el reconocimiento erróneo al mismo tiempo.

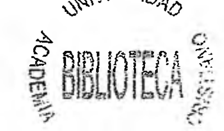
¿Cómo podríamos proceder para elaborar ese enfoque? Ya hemos señalado los usos del dualismo perspectivista, que facilita la integración permitiéndonos supervisar tanto las consecuencias distributivas de las reformas del reconocimiento como las consecuencias para el reconocimiento de las reformas distributivas. Otras dos posturas de pensamiento pueden ser igualmente útiles.

Llamo a la primera *reparación transversal*. Esto significa utilizar medidas asociadas con una dimensión de la justicia para remediar desigualdades asociadas con la otra, es decir, utilizar medidas distributivas para reparar el reconocimiento erróneo y medidas de reconocimiento para reparar la mala distribución[97]. La reparación transversal explota la imbricación de estatus y clase social con el fin de mitigar ambas formas de subordinación al mismo tiempo. Sin duda, no puede utilizarse de manera sistemática, generalizada. Así, me manifesté antes en contra de la visión economicista reductora que afirma que podemos reparar todos los reconocimientos erróneos mediante la redistribución, al tiempo que me oponía a

[96] Algunos lectores de mi ensayo: "From Redistribution to Recognition?" dedujeron que estaba proponiendo una estrategia aditiva de este estilo, sin duda porque yo defendía "el socialismo en la economía y la deconstrucción en la cultura". Sin embargo, mi intención no era simplemente montar la política de reconocimiento a caballo sobre la política de redistribución, sino que buscaba un enfoque integrado que pudiera obviar las interferencias mutuas y la necesidad de compensaciones. Aquí, espero prevenir este tipo de malentendidos evitando formulaciones que parezcan aditivas.

[97] La expresión "reparación transversal" es mía. Sin embargo, debo la idea a Erik Olin WRIGHT. Véanse sus "Comments".





la visión culturalista vulgar de que podemos remediar la mala distribución mediante el reconocimiento. Sin embargo, la reparación transversal es perfectamente viable a una escala más limitada.

Consideremos, *en primer lugar*, algunos casos en los que la redistribución puede mitigar el reconocimiento erróneo. Los teóricos de la elección racional sostienen que el incremento de ingresos refuerza las opciones de salida del matrimonio de las mujeres y mejora su posición de negociación en las familias; por tanto, unos salarios más elevados fortalecen la capacidad de las mujeres de evitar los perjuicios de estatus asociados con el matrimonio, como la violencia doméstica y la violación marital[98]. Basándose en este tipo de razonamientos, algunos analistas políticos dicen que la forma más segura de elevar el estatus de las mujeres pobres de los países en vías de desarrollo es facilitarles el acceso al trabajo asalariado[99]. Desde luego, a veces, esos argumentos se extienden hasta el punto de eliminar la necesidad de reformas de reconocimiento y, llevados a esos extremos, son claramente falaces. Sin embargo, la observación es persuasiva cuando se enuncia de forma más modesta: en algunos casos, la redistribución mitiga la subordinación de estatus.

Esa conclusión recibe también el apoyo de mi comentario anterior sobre la redistribución transformadora. Como hemos visto, ese enfoque favorece el derecho universal al bienestar social por encima de la ayuda dirigida a los pobres; por tanto, en vez de estigmatizar al necesitado, fomenta la solidaridad social. En realidad, los remedios transformadores de la mala distribución tienen el potencial para reducir el reconocimiento erróneo de maneras especialmente útiles para combatir el racismo. Al aumentar la masa total, esas políticas suavizan la inseguridad económica y los conflictos de suma cero que suelen exacerbar los antagonismos étnicos y, al reducir las diferencias económicas, crean una forma material común de vida, reduciendo así los incentivos para mantener los límites raciales[100]. En tales casos, las políticas redistributivas pueden reducir el reconocimiento erróneo o, más bien, las formas de reconocimiento erróneo que están íntimamente ligadas a las condiciones económicas.

Consideremos, también, algunos casos en los que la reparación transversal opera en la dirección opuesta. Como hemos visto, los gays y las lesbianas sufren graves perjuicios económicos a consecuencia de la subordinación de estatus. En consecuencia, para ellos, las medidas asociadas con el reconocimiento pueden mitigar la mala distribución. La legalización del matrimonio o de las parejas de hecho gays eliminaría penalizaciones económicas presentes en las normas de bienestar social y en las leyes que regulan los impuestos y las herencias; y la prohibición de la discriminación heterosexista en el empleo y en el servicio militar

[98] Susan Moller OKIN: *Justice, Gender and the Family* (Nueva York, 1989); Nancy FRASER: "After the Family Wage", y Barbara HOBSON: "No Exit, No Voice: Women's Economic Dependency and the Welfare State", *Acta Sociologica*, 33 (3) otoño de 1990, págs. 235-250. Véase también el argumento general sobre la salida y la voz en: Albert O. HIRSCHMAN: *Exit, Voice, and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*, Cambridge, MA, 1970, (trad. cast.: *Salida, voz y lealtad: respuestas al deterioro de empresas, organizaciones y estados*. México. Fondo de Cultura Económica, 1977).

[99] Amartya SEN: "Gender and Cooperative Conflicts", en *Persistent Inequalities: Women and World Development*, (ed. Irene TINKER). (Nueva York, 1990).

[100] WRIGHT: "Comments".

supondría unos ingresos más elevados y complementos mejores. El argumento puede extenderse en relación con los grupos menospreciados: un mayor respeto se traduce en la reducción de las discriminaciones, no sólo en el empleo, sino también en la vivienda y en el acceso a créditos y, por tanto, en una mejor posición económica. En esos casos, en los que la mala distribución está ligada a la subordinación de estatus, el reconocimiento puede ayudar a corregirla.

Por tanto, en general, la reparación transversal representa una táctica útil para integrar la redistribución y el reconocimiento. Si se utiliza con prudencia, dentro de una estrategia coordinada y más amplia de reforma no reformista, puede contribuir a salvar situaciones desagradables.

Denominaré *conciencia de los límites* a una *segunda postura* que facilita la integración. Con esto, me refiero a la conciencia del impacto de diversas reformas sobre los límites de grupo. Como hemos visto, algunos esfuerzos para reparar las injusticias sirven para diferenciar grupos sociales, mientras que otros sirven para eliminar las diferencias. Por ejemplo, los esfuerzos para reparar la mala distribución tienen como objetivo declarado la abolición o reducción de las diferencias económicas; sea afirmativa o transformadora la estrategia preferida, el objetivo consiste en reducir o abolir las divisiones de clase, suavizando o eliminando, de ese modo, los límites. En cambio, los enfoques afirmativos del reconocimiento pretenden valorizar la especificidad de grupo; en efecto, al validar la diferenciación de grupos, afirmarían los límites existentes. Por último, las estrategias transformadoras de reconocimiento proponen deconstruir las clasificaciones dicotómicas; en efecto, al oscurecer las distinciones de estatus bien definidas, desestabilizarían los límites entre grupos.

Los esfuerzos para integrar la redistribución y el reconocimiento deben tener en cuenta estos diversos objetivos. Ausente la dinámica de la conciencia de los límites, podemos acabar realizando reformas con finalidades contrapuestas. Por ejemplo, los esfuerzos afirmativos para reparar el reconocimiento erróneo racista mediante la revaluación de la "negritud" tienden a consolidar la diferenciación racial; en cambio, los esfuerzos transformadores para reparar la mala distribución racista mediante la abolición de la división racial del trabajo debilitarían los límites raciales. Por tanto, los dos tipos de reformas van en direcciones opuestas; si se promueven al mismo tiempo, pueden interferirse u oponerse mutuamente. La conciencia de los límites puede prever esas contradicciones; al poner de manifiesto el carácter contraproducente de ciertas combinaciones de reformas, pueden identificar alternativas más productivas[101].

Es más, la necesidad de la conciencia de los límites aumenta ante la posibilidad de efectos no buscados. Después de todo, las reformas de los dos tipos pueden no conseguir sus objetivos declarados. Hemos visto, por ejemplo, que los remedios afirmativos de la mala distribución generan con frecuencia un reconocimiento erróneo reactivo, agudizando las mismas divisiones que tratan de reducir; así, mientras se busca de manera ostensible suavizar los límites de grupo, en realidad, pueden servir para consolidarlos. También, en esos casos, la conciencia de

[101] Véase una detallada evaluación comparativa de la compatibilidad de diversos paquetes de reforma con respecto a la dinámica del límite en: FRASER: "From Redistribution to Recognition?" ¿De la redistribución al reconocimiento?" New Left Review. (Edit. Akal) n.º 0, (2000) págs. 126-155.

los límites puede prever y ayudar a prevenir los efectos perversos. Combinada con el dualismo perspectivista y la reparación transversal, facilita los esfuerzos para idear un enfoque que integre la redistribución y el reconocimiento.

No obstante, por sí mismas, estas ideas no constituyen una estrategia programática fundamental para integrar la redistribución y el reconocimiento. Representan, en cambio, posturas de reflexión conducentes a idear esa estrategia. Queda pendiente la cuestión de quién debe utilizarlas precisamente con ese fin.

4. Pautas para la deliberación

La tarea de desarrollar una estrategia integrada no es un trabajo para un solo teórico. Se trata, más bien, de un proyecto para un bloque emergente antihegemónico de movimientos sociales[102]. Por consiguiente, en vez de proponer un proyecto programático, concluiré este apartado indicando algunas pautas generales para las deliberaciones públicas orientadas a promover este proyecto político. De la exposición precedente, se derivan en especial tres puntos.

El primero se refiere al papel de la redistribución en las deliberaciones sobre cómo institucionalizar la justicia. *En contra* de las ideologías culturalistas de moda, la distribución es una dimensión fundamental de la justicia; no puede reducirse a un epifenómeno del reconocimiento. Además, *en contra* del dualismo subjetivo, esta dimensión no se restringe a la economía oficial, aunque tenga una importancia crucial en ella; por el contrario, atraviesa la totalidad de las relaciones sociales, incluyendo las que suelen considerarse culturales. Por último, *en contra* del economicismo reductor, la mala distribución no es sólo una injusticia de clase, en el sentido convencional; sino que, los géneros, las "razas", las sexualidades y las nacionalidades subordinadas están sujetas también a perjuicios económicos sistemáticos. Se deduce de ello que las cuestiones distributivas deben ocupar un lugar central en *todas* las deliberaciones sobre la institucionalización de la justicia. Está claro que la redistribución sola no es suficiente para reparar todas las modalidades de subordinación, pero sigue siendo un aspecto indispensable de todos los programas defendibles de cambio social. Es probable que los movimientos que ignoran o truncan la dimensión distributiva exacerben la injusticia económica, con independencia de lo progresistas que sean sus objetivos por otros conceptos.

Un segundo punto se refiere al papel del reconocimiento en las deliberaciones sobre la institucionalización de la justicia. Como la distribución, el reconocimiento es una dimensión fundamental e irreductible de la justicia, que abarca todo el campo social. Por tanto, debe ser también central en *todos* los diálogos programáticos. No obstante, por regla general, el reconocimiento erróneo se interpreta como una identidad menospreciada, y la política de reconocimiento sig-

[102] Hay dos formas de concebir ese bloque antihegemónico. *En el primer escenario* ("frente unido"), los movimientos componentes se unen para idear una única estrategia programática integrada para reparar tanto la mala distribución como el reconocimiento erróneo, siguiendo todos los ejes principales de subordinación. *En el segundo escenario* (más descentralizado), permanecen relativamente separados y la coordinación es un proceso constante de sintonización de agregados poco rígidos de movimientos sociales, cada uno de ellos consciente de la presencia de los demás y con un pensamiento bidimensional, en relación con la distribución y con el reconocimiento.

nifica también política de identidad, orientada a afirmar la identidad de un grupo determinado. Sin embargo, esa interpretación es problemática, pues cosifica las identidades, estimula el separatismo y enmascara la dominación intragrupal. Por tanto, no debe informar las deliberaciones políticas. En cambio, el reconocimiento erróneo debe considerarse como subordinación de estatus, en la que los patrones institucionalizados de valor cultural impiden la paridad de participación de algunos. Por consiguiente, sólo las reformas que sustituyan estos patrones por alternativas-que-fomenten-la-paridad deben tenerse en cuenta como remedios viables. Es más, hoy día, los diálogos políticos no deben dar por supuesto una pirámide estable de estatus que coloque a cada individuo en un lugar fijo. En cambio, debe asumir la presencia de un régimen dinámico de luchas en curso por el reconocimiento. En este régimen, en el que los ejes transversales de subordinación de estatus sitúan en múltiples ubicaciones a los individuos, las reformas deben permitir la complejidad y el cambio histórico. Adaptados a múltiples lugares y modalidades de reconocimiento erróneo, deben evitar que se consoliden unas identidades de grupo fuertes, constitucionalizar los derechos del grupo u obstaculizar de otra manera las transformaciones emancipadoras futuras.

El tercer y último punto se refiere a "la dimensión política". Las deliberaciones sobre la institucionalización de la justicia deben tener en cuenta explícitamente el problema del "marco". Con respecto a cada cuestión, deben plantearse: ¿quiénes son, en concreto, los sujetos relevantes de la justicia? ¿Quiénes son los actores sociales entre los que debe darse la paridad de participación? En otras épocas, antes de la actual aceleración de la globalización, las respuestas a estas preguntas se daban por supuestas. Por regla general, se asumía, sin una discusión explícita, que las esferas de la justicia coincidían con el ámbito de los estados, por lo que los sujetos en cuestión eran los conciudadanos. Hoy día, sin embargo, esa respuesta ya no es indiscutible. Dada la creciente relevancia de los procesos transnacionales y subnacionales, el Estado soberano westfaliano ya no sirve como la única unidad o ámbito de la justicia. En cambio, a pesar de una importancia permanente, el Estado es un marco entre otros de una nueva estructura emergente de muchos niveles. En esta situación, las deliberaciones sobre la institucionalización de la justicia deben cuidarse de plantear las cuestiones en el nivel adecuado, determinando cuáles son genuinamente nacionales, cuáles locales, cuáles regionales y cuáles mundiales. Deben delimitar diversas áreas de participación, para distinguir el conjunto de participantes con derecho a la paridad en cada una. Desde luego, este problema no ha recibido aquí un tratamiento suficiente[103], pero sigue siendo crucial para implementar los requisitos de la justicia. Por tanto, la discusión del marco debe desempeñar un papel central en las deliberaciones sobre las disposiciones institucionales.

Cada uno de estos tres puntos va en contra de las tendencias prevalecientes. Por desgracia, hoy día, las políticas de reconocimiento se debaten a menudo como cuestiones de identidad, mientras que la dimensión distributiva y el problema del marco se ignoran. Por consiguiente, en conjunto, estas tres directrices invitan a presentar algunas reflexiones finales en la coyuntura actual.

[103] Para una exposición del problema del marco, véase: Nancy FRASER: "Post-national Democratic Justice".

V. Reflexiones coyunturales finales: Posfordismo, poscomunismo y globalización

Al principio señalé que la presente investigación se enraizaba en una coyuntura política específica: la nueva relevancia de las luchas por el reconocimiento, su separación de las luchas por la redistribución y la relativa decadencia de esta última, al menos en su forma igualitaria centrada en la clase social. Ahora, cuando me dispongo a resumir el argumento de este capítulo, quiero examinar con mayor detenimiento esta coyuntura.

Consideremos, en primer lugar, la notable proliferación de luchas por el reconocimiento del período actual. Hoy día, las reivindicaciones de reconocimiento impulsan muchos de los conflictos sociales del mundo, desde batallas en torno al multiculturalismo hasta luchas relativas al género o la sexualidad, desde campañas por la soberanía nacional y la autonomía subnacional hasta movimientos de reciente aparición por los derechos humanos internacionales. Estas luchas son heterogéneas, sin duda; cubren todo el espectro, desde patentemente emancipadoras hasta las absolutamente reprensibles, razón por la que he insistido en los criterios normativos. Sin embargo, ese recurso generalizado a una gramática común es sorprendente, lo que indica un cambio de los vientos políticos que hace época: el resurgimiento masivo de la política de estatus.

Consideremos, también, la correspondiente decadencia de la política de clase. El lenguaje de la igualdad económica, que fue la gramática hegemónica de la contestación política, destaca menos en la actualidad que en el pasado reciente. Los partidos políticos que en otro tiempo se identificaban con los proyectos de redistribución igualitaria abrazan ahora una escurridiza "tercera vía"; cuando ésta tiene un fundamento emancipador auténtico, tiene más que ver con el reconocimiento que con la redistribución. Mientras tanto, los movimientos sociales que, no hace mucho, pedían descaradamente un reparto equitativo de los recursos y de la riqueza ya no tipifican el espíritu de los tiempos. Sin duda, no han desaparecido por completo, pero su influencia se ha reducido mucho. Es más, en el mejor de los casos, incluso, cuando las luchas por la redistribución no se plantean como antitéticas a las luchas por el reconocimiento, tienden a disociarse de éstas.

En general, por tanto, nos hallamos ante una nueva constelación de cultura política. En esta constelación, el centro de gravedad ha pasado de la redistribución al reconocimiento. ¿Cómo podemos explicar este cambio? ¿Qué justifica el resurgimiento reciente de las luchas de estatus y la correspondiente decadencia de las luchas de clases? ¿Y qué explica su mutuo alejamiento?

Como vimos en un apartado anterior, el potencial para ese desarrollo está incluido en la estructura de la sociedad contemporánea: en conjunto, el desligamiento parcial de clase y estatus del capitalismo más la matriz cultural dinámica de la modernidad codifican efectivamente la constelación actual como posible escenario. Sin embargo, las posibilidades enraizadas en la estructura sólo se efectúan en unas condiciones históricas específicas. Para comprender por qué ésta se ha materializado ahora, tenemos que acudir a la historia reciente.

El paso de la redistribución al reconocimiento —ocurrido hace poco— refleja la convergencia de diversos desarrollos. En beneficio de la brevedad, podemos resumir éstos mediante los términos compuestos: posfordismo, poscomunismo y globalización. Desde luego, cada uno de estos desarrollos es inmensamente

complejo, demasiado para recapitularlo aquí, pero su efecto combinado en la cultura política es obvio: en conjunto, han hecho añicos el paradigma de posguerra que había relegado a un segundo plano las cuestiones del reconocimiento, en el seno de una gramática política predominantemente distributiva. En los países de la OCDE, el paradigma fordista había relegado las reivindicaciones políticas a los canales redistributivos del estado de bienestar nacional-keynesiano, en los que las cuestiones de reconocimiento estaban sumergidas como subtextos de los problemas distributivos. El posfordismo rompió ese paradigma, desatando la contestación por el estatus, primero por la "raza" (en los Estados Unidos), después por el género y la sexualidad y, por último, por el carácter étnico y la religión. Entretanto, en un universo paralelo, el comunismo había efectuado una contención análoga del reconocimiento en "el segundo mundo". De un modo semejante, el poscomunismo hizo saltar las barreras, impulsando la deslegitimación generalizada del igualitarismo económico y desatando nuevas luchas por el reconocimiento, sobre todo en torno a la nacionalidad y la religión. En "el tercer mundo", por último, bajo los auspicios conjuntos de Bretton Woods y la Guerra Fría, algunos países habían establecido "estados desarrollistas" en los que las cuestiones distributivas asumían el lugar de honor. El posfordismo y el poscomunismo pusieron fin a ese proyecto, intensificando las luchas por el reconocimiento, sobre todo en torno a la religión y el carácter étnico. Por tanto, estos desarrollos han derribado el paradigma distributivo de posguerra. El resultado ha sido dar paso a un resurgimiento mundial de la política de estatus.

Es más, la simultánea aceleración de la globalización ha amplificado ese resultado. La globalización, un proceso abierto y a largo plazo, es multidimensional, tanto cultural y política como económica[104]. Entre sus efectos culturales actuales, están la proximidad del "otro", sentida de nuevo, y unas inquietudes acentuadas en torno a la "diferencia", que han intensificado las luchas por el reconocimiento. Tan importante como lo anterior es el hecho de que la globalización está desestabilizando el sistema del Estado westfaliano moderno. La importancia acumulativa de los procesos transnacionales está cuestionando una premisa que subyace a ese sistema, la premisa de la ciudadanía exclusiva e indivisible, determinada por la nacionalidad y la residencia territorial. El resultado es la reproblematización de una cuestión que parecía solucionada, al menos en principio: los orígenes y los límites de la filiación política[105]. Más en general, la globalización está descentrando en la actualidad el marco nacional de referencia que delimitaba la mayoría de las luchas por la justicia, ya se centraran en el estatus o en la clase social.

Sin duda, el apunte precedente es demasiado esquemático para hacer justicia a los desarrollos en cuestión, pero el hecho de poner el paso de la redistribución al reconocimiento en relación con el posfordismo, el poscomunismo y la globalización ilumina la constelación actual. En concreto, destaca tres tendencias

[104] David HELD, Anthony MCGREW, David GOLDBLATT y Jonathan PERRATON: *Global Transformations: Politics, Economics, and Culture,* (Stanford, 1999), defienden de un modo muy persuasivo la visión de la globalización como un proceso en marcha, abierto y multidimensional, que *no* se limita a la economía.

[105] Seyla BENHABIB: "Citizens, Residents, and Aliens in a Changing World: Political Membership in the Global Era", *Social Research,* 66 (3), otoño de 1999, págs. 709-744.

políticas que, si no se revisan, pueden amenazar el proyecto de integración de la redistribución y el reconocimiento.

En primer lugar, las luchas por el reconocimiento están proliferando hoy día a pesar (o a causa) del incremento de la interacción y la comunicación transculturales. Es decir, se producen cuando los flujos migratorios y de los medios globales de comunicación están fracturando e hibridando todas las formas culturales, incluyendo las consideradas antes "intactas". Algunas luchas por el reconocimiento procuran adaptar adecuadamente las instituciones a esta condición de mayor complejidad. Sin embargo, otras muchas adoptan la forma de un comunitarismo que simplifica y cosifica de manera drástica las identidades de grupo. De ese modo, las luchas por el reconocimiento no promueven una interacción respetuosa a través de las diferencias en unos contextos cada vez más multiculturales. En cambio, tienden a fomentar el separatismo y los cotos de grupo, el chauvinismo y la intolerancia, el patriarcalismo y el autoritarismo. Llamo a éste *el problema de la reificación.*

En segundo lugar, el paso de la redistribución al reconocimiento está produciéndose a pesar (o a causa) de la aceleración de la globalización económica. Así, los conflictos de estatus han alcanzado un estatus paradigmático en el momento, precisamente, en que un capitalismo neoliberal en agresiva expansión está exacerbando radicalmente la desigualdad económica. En este contexto, están sirviendo menos para complementar, complicar y enriquecer las luchas por la redistribución que para marginarlas, eclipsarlas y desplazarlas. Llamo a éste *el problema del desplazamiento.*

En tercer lugar, la configuración actual está emergiendo a pesar (o a causa) del descentramiento del marco nacional de referencia. Es decir, está ocurriendo cuando cada vez es más inverosímil postular el Estado westfaliano como el único continente, campo y regulador de la justicia social. En estas condiciones, es imprescindible plantear las cuestiones en el nivel adecuado: como hemos visto, hay que determinar qué materias son genuinamente nacionales, cuáles locales, cuáles regionales y cuáles mundiales. Sin embargo, los conflictos actuales asumen, a menudo, un marco de referencia inadecuado. Por ejemplo, numerosos movimientos están tratando de asegurar enclaves étnicos precisamente en el momento en que una mezcla cada vez mayor de poblaciones está convirtiendo en utópicos esos proyectos. Y algunos defensores de la redistribución se están volviendo proteccionistas en el momento preciso en que la globalización económica está haciendo imposible el keynesianismo en un país. En tales casos, el efecto no es promover la paridad de participación, sino exacerbar las disparidades mediante la imposición a la fuerza de un marco nacional de referencia a unos procesos que son intrínsecamente transnacionales. Llamo a éste *el problema del desencuadre.*

Estos tres problemas —la reificación, el desplazamiento y el desencuadre— son extremadamente graves. En la medida en que la política de reconocimiento está cosificando identidades colectivas, corre el riesgo de sancionar violaciones de derechos humanos y congelar los antagonismos entre los que pretende mediar. En la medida en que desplaza la política de redistribución, puede estar promoviendo, en realidad, la desigualdad económica. Por último, en la medida en que las luchas de cualquier tipo están desencuadrando los procesos transnacionales, corren el riesgo de truncar el alcance de la justicia y excluir a actores socia-

les relevantes. En conjunto, estas tres tendencias amenazan con hacer descarrilar el proyecto de integrar la redistribución y el reconocimiento en un marco político global.

En este capítulo, he propuesto un enfoque que presta alguna ayuda para desactivar estas amenazas. He dicho que plantear la disyuntiva entre la política de redistribución y la política de reconocimiento es plantear una falsa antítesis. Hoy día, la justicia necesita ambas. Por consiguiente, he propuesto un marco global de referencia que englobe tanto la redistribución como el reconocimiento, con el fin de combatir la injusticia en ambos frentes. En el plano de la teoría moral, en primer lugar, he propuesto un *modelo de reconocimiento de estatus* y una concepción bidimensional de la justicia centrada en el principio normativo de la *paridad de participación*. He manifestado que este enfoque puede englobar la redistribución y el reconocimiento, sin reducir una dimensión a la otra. Entretanto, en el plano de la teoría social, en segundo lugar, he propuesto una idea *dualista perspectivista* de la redistribución y el reconocimiento. He intentado demostrar que ese enfoque puede recoger tanto la diferenciación entre la clase y el estatus en la sociedad contemporánea como también su interacción causal, abarcando asimismo formas de subordinación específicamente modernas. Por último, en el plano de la teoría política, he propuesto una estrategia de *reforma no reformista* como modo de pensar acerca del cambio institucional, y he identificado algunas posturas de reflexión para imaginar reformas concretas que puedan reparar simultáneamente la mala distribución y el reconocimiento erróneo.

En conjunto, estas concepciones pueden ayudar a desactivar las amenazas de reificación, desplazamiento y desencuadre. *En primer lugar*, reemplazando el modelo de reconocimiento de identidad, más conocido pero defectuoso, por el modelo de estatus: el enfoque propuesto aquí ayuda a evitar la reificación de las identidades de grupo. *En segundo lugar*, la teorización de la interimbricación de estatus y clase social desaprueba el desplazamiento de la redistribución. Por último, la elevación de la paridad de participación a estándar normativo introduce el problema del marco en los planes políticos; después de todo, ese estándar no puede aplicarse sin delimitar los campos de participación para distinguir el conjunto de participantes con derecho a la paridad en cada uno; en ese sentido, constituye un recurso potencialmente poderoso contra el desencuadre.

En general, pues, el enfoque propuesto aquí proporciona algunos recursos conceptuales para responder a lo que yo creo que es la cuestión política clave de nuestros días: ¿cómo podemos desarrollar una perspectiva programática coherente que integre la redistribución y el reconocimiento? ¿Cómo podemos elaborar un marco que integre lo que continúa siendo convincente e insuperable de la visión socialista con lo que es defendible y persuasivo de la visión, aparentemente "postsocialista", del multiculturalismo? Si no hacemos esta pregunta —si, en cambio, nos quedamos aferrados a falsas antítesis y a disyuntivas engañosas— perderemos la oportunidad de imaginar los acuerdos sociales que pueden reparar la subordinación, tanto económica como de estatus. Sólo si buscamos los enfoques integradores que unen redistribución y reconocimiento podremos satisfacer los requisitos de la justicia para todos.

CAPÍTULO II

Redistribución como reconocimiento: Respuesta a Nancy Fraser

Por Axel HONNETH

En una serie de artículos y respuestas elaborados durante los últimos años, Nancy FRASER ha tratado de esbozar una tesis que merece nuestra atención, no sólo por su poder orientador para un diagnóstico de los tiempos. En cambio, si la entiendo bien, con sus reflexiones, pretende establecer las bases conceptuales de un intento de reconectar con la antigua reivindicación de la teoría social crítica, tanto en sentido reflexivo, para conceptualizar los movimientos emancipadores de la edad, como en sentido prospectivo, para trabajar en pos de la realización de sus objetivos[1]. Como ya indican los textos que surgieron del *Institute of Social Research* * en su etapa fundacional, las dos tareas, en conjunto, no sólo reclaman una interpretación sociológicamente rica de las reivindicaciones normativas implícitas en los conflictos sociales del presente. Además de esto, también requieren una justificación, aunque indirecta, de los objetivos morales que, según ha demostrado el análisis teórico social, determinan o caracterizan el estado de conflicto contemporáneo. Ahora bien, en contraste con sus ensayos anteriores, el especial desafío de la aportación de Nancy FRASER a este volumen consiste en que ambas tareas deben realizarse en una única línea argumental. En un intento de clarificar conceptualmente los objetivos normativos que ahora persiguen de un modo bastante difuso y, en su mayor parte, implícito diversos mo-

---

[1] Cf. especialmente: Nancy FRASER: "Whay's Critical About Critical Theory? The Case of Habermas and Gender", "The Struggle Over Needs: Outline of a Socialist-Feminist Critical Theory of Late Capitalist Political Culture" y "Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions", en *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory* (Minneapolis y Londres, 1989); FRASER: *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*, Nueva York y Londres, 1997, (trad. cast.: *Iustitia interrupta: reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*. Santa Fé de Bogotá. Siglo del Hombre, 1997.)

* En la traducción inglesa del original alemán se lee: *"Frankfurt Institute for Social Research"*; sin embargo, la traducción al inglés de la denominación de la institución que ella misma hace es: *The Institute of Social Research*. Por ello y para mantener, en la medida de lo posible, las denominaciones oficiales de las instituciones, hemos optado por dejar el nombre en alemán. En todo caso, la traducción al castellano es: "Instituto de Investigación Social". *(N. del T.)*

vimientos sociales, hay que formular una norma moral que pueda demostrar la justificabilidad pública de los objetivos, además de mejorar sus perspectivas políticas.

La originalidad teórica y la circunspección sociológica con las que Nancy FRASER trata de renovar las reivindicaciones trascendentales de la teoría crítica son, sin duda, razón suficiente para analizar en profundidad el presente ensayo. Asimismo, en el curso de su razonamiento, también procura clarificar la importancia de una serie de enfoques teórico-políticos contemporáneos en el marco de los conflictos sociales que se producen, al menos, en los países desarrollados de Occidente. Sin embargo, otra razón, desde mi punto de vista más esencial, para considerar sus reflexiones con gran atención se desprende de la tesis específica que establece el hilo conductor de su intento de renovar la teoría crítica: su convicción —en realidad, temor— de que el alejamiento de los conceptos clave de la teoría social crítica para acercarse a una teoría del reconocimiento llevará a ignorar las demandas de redistribución económica que constituyeran el núcleo normativo de la tradición teórica que se remonta hasta MARX, y, junto con el relevante ensayo de Charles TAYLOR[2], considera que mis propios trabajos teóricos desde que comencé a investigar la "lucha por el reconocimiento" son típicos de este giro teórico del reconocimiento[3].

El punto de partida del argumento de FRASER es la observación difícilmente discutible de que la inmensa mayoría de los movimientos sociales contemporáneos sólo pueden entenderse adecuadamente desde un punto de vista normativo si sus demandas motivadoras se interpretan según las líneas de una "política de identidad", la exigencia del reconocimiento cultural de su identidad colectiva. Los movimientos emancipadores más recientes —representados por el feminismo, las minorías étnicas, las subculturas gays y lesbianas— ya no luchan sobre todo por la igualdad económica o la redistribución material, sino por el respeto a las características que les llevan a considerarse culturalmente unidos. Ahora bien, si el ascenso de un tipo específico de movimiento social provoca un desplazamiento completo de los conceptos normativos claves de la teoría social crítica hacia las exigencias de reconocimiento, según FRASER, se obvia necesariamente algo que no ha perdido nada de su urgencia moral ante el sufrimiento y la desigualdad económica crecientes: la persistencia, más allá de las formas "postmodernas" de la política de identidad y, sobre todo, en las condiciones de un capitalismo neoliberal ilimitado, de las luchas y conflictos sociales relacionados con la experiencia de la injusticia económica[4]. Si la teoría crítica todavía es capaz de comprenderse como una reflexión teó-

[2] Charles TAYLOR: "The Politics of Recognition", en Amy GUTMANN (ed.): *Multiculturalism and the Politics of Recognition* (Princeton, 1994).

[3] Axel HONNETH: *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, trad. ingl. Joel ANDERSON, Cambridge, MA, 1995, (trad. cast. del original alemán de M. BALLESTERO: *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales.* Barcelona, Crítica, 1997), y "Eine Gesellschaft ohne Demütigung? Zu Avishai Margalits Entwurf einer 'Politik der Würde'", en: *Die zerrissene Welt des Sozialen*, edición ampliada (Frankfurt del Main, 1999).

[4] Cf. el argumento similar, aunque con objetivos fundamentalmente diferentes, de Richard RORTY: *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Cambridge, MA, 1999, Cap. 3, (trad. cast.: *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX.* Barcelona. Paidós, 1999.)

rica de los movimientos emancipadores de la época, no debe entregarse con precipitación al marco conceptual del reconocimiento que ha surgido en los últimos años. Más bien, debe elaborar un marco normativo de referencia en el que se preste la atención debida a los dos objetivos enfrentados del reconocimiento y la redistribución. Para FRASER, esto significa, a fin de cuentas, que el punto de vista de la justa redistribución de los recursos materiales sigue mereciendo prioridad en virtud de su urgencia moral, mientras que las demandas de reconocimiento deben ajustarse a los límites resultantes. Mediante esta revaluación de los objetivos contemporáneos, espera, además, contribuir, por último, a la armonización de dos alas del movimiento emancipador que amenazan con escindirse a falta de la introducción de una instancia reflexiva mediadora.

Ahora bien, ante la situación social presente incluso en los países capitalistas más desarrollados, es difícil no estar de acuerdo FRASER y yo en lo tocante a esta conclusión general. La tendencia al empobrecimiento de grades sectores de la población; la aparición de una nueva "infraclase" social que carece de acceso a los recursos tanto económicos como socioculturales; el rápido incremento de la riqueza de una pequeña minoría, manifestaciones escandalosas todas ellas de un capitalismo casi por completo ilimitado que, en la actualidad, hacen que parezca de por sí evidente la necesidad de otorgar la máxima prioridad al punto de vista normativo de la justa distribución de bienes esenciales. Por consiguiente, es posible que el debate señalado por la yuxtaposición de las palabras clave "reconocimiento" y "redistribución" no radique en este nivel de la ponderación de tareas político-morales. En cambio, a mi modo de ver, el argumento se sitúa, por así decir, en un nivel inferior, en donde lo que se plantea es la cuestión "filosófica": ¿cuál de los lenguajes teóricos relacionados con los respectivos términos está mejor adaptado a la reconstrucción consistente y a la justificación normativa de las demandas políticas actuales en el marco de una teoría crítica de la sociedad? Por tanto, no constituye el centro de nuestra discusión la clasificación superficial de objetivos normativos, sino su ubicación en un marco categorial configurado por las reivindicaciones trascendentales de la teoría crítica. Y, de hecho, es en este punto donde me distancio de FRASER en un aspecto decisivo y de gran importancia. *En contra* de su propuesta de que los objetivos normativos de la teoría social crítica se conciban ahora como el producto de una síntesis de consideraciones "materiales" y "culturales" de la justicia, yo estoy convencido de que los términos del reconocimiento deben representar el marco unificado de ese proyecto. Mi tesis es que un intento de renovar las reivindicaciones globales de la teoría crítica en las condiciones presentes se orienta mejor a través del marco categorial de una teoría suficientemente diferenciada del reconocimiento, dado que establece un vínculo entre las causas sociales de los sentimientos generalizados de injusticia y los objetivos normativos de los movimientos emancipadores. Además, ese enfoque no corre el riesgo que sí tiene el de FRASER de introducir un abismo infranqueable entre los aspectos "simbólicos" y los "materiales" de la realidad social, dado que, sobre la base de una teoría del reconocimiento, la relación entre ambos puede considerarse un resultado históricamente mutable de los procesos culturales de institucionalización.

No obstante, las cuestiones fundamentales de la teoría social, como las que suscita este último problema, sólo desempeñan un papel subordinado en

el debate entre FRASER y yo. En primer plano está la cuestión general de qué herramientas categoriales resultan más prometedoras para reactivar la exigencia de la teoría crítica de articular de manera adecuada y, al mismo tiempo, justificar moralmente las reivindicaciones normativas de los movimientos sociales. Desde luego, el primer paso de mi argumento ya problematiza una premisa teórica que esta cuestión parece considerar evidente de por sí: que, en aras de la renovación de la teoría crítica, es aconsejable que se oriente de acuerdo con las reivindicaciones normativas que ya han adquirido notoriedad pública como movimientos sociales. No obstante, sólo tenemos que recordar las intenciones originales del *Institut für Sozialforschung** de Frankfurt del Main para comprobar que, en esa adscripción de objetivos que ya se han articulado de forma pública, se encierra una falacia abstractiva, en la medida en que descuida la forma *embrionaria cotidiana, aún no tematizada, pero no menos apremiante*, del sufrimiento social y de la injusticia moral. El simple recuerdo de esta dimensión cotidiana de los sentimientos morales de injusticia pone en evidencia que —de acuerdo con muchas investigaciones recientes— lo que se denomina "injusticia" en lenguaje teórico lo experimentan los afectados como un atentado social a las reivindicaciones bien fundamentadas de reconocimiento (I). Tras estas reflexiones preliminares —que, de una forma un tanto pretenciosa, podríamos denominar "fenomenología" de las experiencias sociales de la injusticia— en un segundo paso, se diferenciará la categoría del reconocimiento con el fin de clarificar distintos aspectos de atentados socialmente causados a las reivindicaciones de reconocimiento. De este modo, espero ser capaz de presentar pruebas a favor de la tesis fuerte de que incluso las injusticias distributivas deben entenderse como la expresión institucional de la falta de respeto social o, mejor dicho, de unas relaciones injustificadas de reconocimiento (II). Si puede demostrarse esto —y la dicotomía de FRASER de "reconocimiento" y "redistribución" resulta, en consecuencia, cuestionable— queda como problema final y decisivo la cuestión de la justificación normativa de las demandas de reconocimiento. Y también aquí, formularé una antítesis a la teoría FRASER: me gustaría demostrar que, sin anticipar una concepción de la vida buena, es imposible criticar en grado suficiente cualquiera de las injusticias contemporáneas que ella trata de concebir al modo marxista y yo en términos de la teoría del reconocimiento (III).

I. Sobre la fenomenología de las experiencias de injusticia social

En los últimos veinticinco años, más o menos, se ha hecho casi evidente de por sí que, cuando la teoría social crítica reconsidera los objetivos normativos del presente, debe estar orientada hacia el fenómeno social cuyo nombre señala ya una ruptura con el pasado. Ya no se prevé que los indicadores empíricos del punto en el que se desencadena el descontento moral en las sociedades desarrolla-

* Quiero agradecer sus consejos, sugerencias y comentarios críticos a Alessandro FERRARA, Rainer FORST, Martin FRANK, Christoph MENKE, Beate ROSSLER y Hartmut ROSA.

das procedan del movimiento laboral o de corrientes similares de protesta, sino del complejo difuso de grupos activistas y movimientos de protesta más modernos que se agrupan en torno al concepto aglutinador de los "nuevos movimientos sociales". Es cierto que, desde el principio, hubo cierta falta de claridad sobre los aspectos comunes coincidentes en lo "nuevo" de estos movimientos. Así, con la orientación selectiva inicial hacia los movimientos pacifistas y ecológicos, predominaba la idea de que estábamos asistiendo al resultado de un giro cultural que se apartaba de los valores "materiales" y promovía un interés creciente por las cuestiones relativas a la calidad de nuestra forma de vida[5]; mientras tanto, hoy día, con la atención puesta en el fenómeno de la multiculturalidad, predomina la idea de una "política de identidad", de acuerdo con la cual las minorías culturales luchan cada vez más por el reconocimiento de sus convicciones axiológicas colectivas[6]. En todo caso, el motivo teórico oculto tras estas versiones diferentes de la orientación a los "nuevos movimientos sociales" sigue siendo el mismo, en la medida en que los problemas tradicionales de las sociedades capitalistas ya no constituyen la clave del descontento moral actual. Se indica, en cambio, que sólo esos nuevos movimientos emergentes pueden informarnos de los objetivos morales hacia los que deba orientarse la teoría social crítica a largo plazo.

Lo que me interesa en esta primera vuelta de nuestro debate es esta demanda indirecta de un vínculo entre la teoría social crítica y los movimientos sociales actuales. El peligro que veo en esa relación es la reducción no buscada del sufrimiento social y del descontento moral a la parte de ellos que ya han hecho visible en la esfera política pública las organizaciones que hacen una buena publicidad. Una teoría social crítica que sólo apoye los objetivos normativos que ya han articulado públicamente los movimientos sociales se arriesga a ratificar de manera precipitada el nivel preponderante de conflicto político-moral de una determinada sociedad: sólo se confirman como moralmente relevantes las experiencias de sufrimiento que ya hayan atravesado el umbral de la atención de los medios de comunicación de masas, y somos incapaces de tematizar situaciones socialmente injustas a las que no se haya prestado hasta el momento atención pública, y de hacer las reivindicaciones pertinentes. Por supuesto, ha pasado mucho tiempo desde que, en la tradición marxista, quedó claro que dotar a la clase trabajadora de un estatus privilegiado en la articulación del descontento moral en la sociedad capitalista, antes de cualquier examen empírico, no es más que un residuo no atendido de la especulación metafísica histórica. Un gran mérito de los pensadores que se reunieron en el primitivo *Institut für Sozialforschung* fue que abrieron la vía para deshacerse de este dogma filosófico-histórico al someter programáticamente la tarea de vigilar los conflictos potenciales que trascendieran el sistema al control de la investigación social empírica[7]. Sin

---

[5] Véase: Karl-Werner Brand: *Aufbruch in eine andere Gesellschaft: neue soziale Bewegungen in der Bundesrepublik* (Frankfurt del Main, 1988).

[6] Véanse, entre otros: Taylor: "The Politics of Recognition"; J. Goldsteun y J. Rayner: "The Politics of Identity in Late Modern Society". *Theory and Society*, 23 (1994), págs. 367-384; Jean Cohen: "Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements", *Social Research*, 52 (1985), págs. 663-716.

[7] Véase: Helmut Dubiel: *Theory and Politics: Studies in the Development of Critical Theory*, trad. Benjamin Gregg (Cambridge, MA, 1985).

embargo, la generalizada aceptación actual de una perspectiva meramente opuesta, en la que sólo es válido, como objetivo orientador de la teoría, el descontento moral articulado por los "nuevos" movimientos sociales, encierra un peligro no menor para el proyecto de una teoría social crítica. Resulta demasiado fácil abstraerse del sufrimiento y la injusticia sociales que, debido a los efectos de filtro de la esfera pública burguesa, todavía no haya alcanzado el nivel de la tematización y organización políticas.

Ahora bien, parece que Nancy FRASER tiene muy claro este riesgo, como muestran sus aportaciones de los últimos años. De hecho, la orientación general del presente ensayo apunta precisamente a este objetivo, previniéndonos en contra de un ajuste apresurado de nuestra terminología normativa a los objetivos políticos cuya importancia se debe a la atención selectiva prestada sólo a un tipo de movimiento social. No obstante, me gustaría señalar que, en la dramaturgia de la línea de pensamiento de FRASER, su elección de ejemplos y posicionamiento de argumentos domina una convicción que no está tan lejos de la actual idealización generalizada de los "nuevos movimientos sociales". Debido a esto, también en su caso, la justificación del marco normativo de la teoría social crítica depende, sobre todo, de que esté o no en condiciones de expresar los objetivos políticos de los movimientos sociales. Por eso, se preocupa tanto por señalar una y otra vez en qué medida se encuentran, aún hoy, las demandas de "redistribución material" entre los objetivos de los movimientos políticos organizados. La mejor manera de adelantar en qué punto me distancio del modelo conceptual que subyace a esta estrategia argumental es a través de una pregunta retórica: ¿cuáles serían las consecuencias para el marco categorial de referencia de una teoría social crítica si, en un momento determinado y por razones contingentes, los problemas de distribución dejaran de desempeñar un papel en la esfera política pública? ¿La doctrina de que, esencialmente, los conceptos normativos básicos deben reflejar los objetivos de los movimientos sociales tendría como consecuencia la desaparición de las demandas de redistribución del vocabulario moral de la teoría? La respuesta obvia deja claro que la introducción de conceptos normativos centrales en una teoría social crítica no debería derivarse directamente de una orientación hacia los "movimientos sociales". Hace falta, en cambio, una terminología "independiente", dado que las formas de sufrimiento e infelicidad causadas institucionalmente que hay que identificar incluyen también las existentes antes y con independencia de la articulación política efectuada por los movimientos sociales. Antes de intentar demostrar que la realización de esta tarea suscita cierto tipo de cuestión psicológico-moral que se viene descuidando desde hace mucho tiempo en la tradición de la teoría crítica (2), me gustaría explicar brevemente por qué Nancy FRASER no está completamente libre de vínculos irreflexivos con los éxitos contingentes de los movimientos sociales (1).

1. Sobre la desmistificación de las "luchas de identidad"

El cuadro que elabora Nancy FRASER sobre las condiciones "postsocialistas" de la política contemporánea al principio de sus reflexiones está completamente determinado por el lugar central de cierto tipo de movimiento social. En el marco de una teoría social crítica, lo primero y principal que tenemos que afrontar es

una multitud de esfuerzos organizados políticamente por grupos culturales para lograr el reconocimiento social de sus propias convicciones de valor y de sus estilos de vida. Los fenómenos empíricos en los que piensa FRASER resultan evidentes con este diagnóstico: en los países muy desarrollados de Occidente, el movimiento de la mujer y las minorías étnicas y sexuales resisten cada vez más la falta de respeto y la marginación enraizadas en una estructura institucionalizada de valor que se ajusta por su misma constitución a las características idealizadas del ciudadano blanco, varón y heterosexual. En consecuencia, la lucha se orienta a cambiar la cultura mayoritaria de un país mediante la superación de los estereotipos y adscripciones de manera que, al final, se consiga también el reconocimiento social de las propias tradiciones y forma de vida. Es cierto que, ante la tendencia a elevar precisamente este tipo de movimiento social para incluirlo en el escenario del conflicto postsocialista, pueden surgir ciertas dudas en torno a si el diagnóstico inicial de FRASER ya conlleva una generalización excesiva de la experiencia norteamericana, porque, en países como Francia, Gran Bretaña y Alemania, las luchas sociales del tipo de "política de identidad" sólo han desempeñado hasta ahora un papel subordinado, mientras que los problemas tradicionales de las políticas laborales, el bienestar social y la ecología influyen mucho más en la configuración del debate en la esfera política pública. Sin embargo, lo que me interesa de este cuadro sugestivo de una era nueva, postsocialista, es una cuestión totalmente distinta, que tiene menos que ver con las tendencias a la excesiva generalización empírica que con un cierto reduccionismo: ¿a partir de qué formas moralmente relevantes de privación y sufrimiento sociales tenemos que realizar la abstracción para llegar al diagnóstico de que, en la actualidad, nos estamos enfrentando esencialmente con luchas por el reconocimiento "cultural"? Veo en acción tres abstracciones reductoras de este tipo, que debería desarrollarse sucesivamente, para que la "política de identidad" de ciertos movimientos sociales apareciera como el conflicto central de nuestra época.

a) Para quien busque una perspectiva general a grandes rasgos de las formas típicas de sufrimiento por causas sociales en los países capitalistas muy desarrollados, no es mal consejo que consulte el impresionante estudio *La misère du monde** de Pierre BOURDIEU y sus colaboradores. Hallamos aquí multitud de informes y entrevistas que ponen de manifiesto que la abrumadora mayoría de los casos de sufrimiento cotidiano todavía hay que buscarla más allá del umbral perceptivo de la esfera política pública[8]. Algunas observaciones bastan para esbozar a grandes rasgos las características de estos fenómenos de privación social, entre las que están la "feminización" de la pobreza, que afecta sobre todo a las madres sin pareja con baja cualificación laboral; el desempleo de larga duración, que va acompañado por el aislamiento social y la desorganización privada; la

* En la traducción inglesa aparece el título de la obra de BOURDIEU en inglés: *The Weight of the World.* Hay traducción al castellano: *La miseria del mundo* (trad.: H. PONS), Tres Cantos: Akal, 1999. Es una edición incompleta. Algunos capítulos no fueron traducidos. *(N. del T.)*

[8] Pierre BOURDIEU y cols.: *The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society*, trad. del original francés: *La misère du monde*, París, 1993, de Priscilla PARKHURST FERGUSON, Stanford, 1999, (traducción cast.: *La miseria del mundo*, trad.: H. PONS, Tres Cantos, 1999). *Cf. Daedalus*, número sobre "Social Suffering", 125 (1) (1996).

experiencia depresiva de la rápida descalificación de las destrezas laborales que se han tenido en gran estima al principio de la carrera profesional y que el acelerado desarrollo tecnológico ha convertido en inútiles; el empobrecimiento de la economía rural, en la que, a pesar de las privaciones y el trabajo agotador, el rendimiento de las pequeñas parcelas nunca parece suficiente y, por último, las privaciones cotidianas de las familias numerosas, en las que los bajos salarios hacen que incluso los esfuerzos de ambos progenitores sean insuficientes para ayudar a los hijos. Cada una de estas situaciones sociales críticas —y la lista podría ampliarse con facilidad— va acompañada por una serie de actividades agotadoras, amargas, a las que cuadra a la perfección el concepto de "lucha social". Los afligidos combaten constantemente esas tendencias al empobrecimiento, con unas formas de oposición que se extienden desde las confrontaciones con las autoridades a los esfuerzos desesperados para mantener la integridad de la familia y de la psique y a la movilización de la ayuda de parientes o amigos. Sin embargo, como insiste BOURDIEU en su Epílogo, la esfera política pública no reconoce ninguno de estos esfuerzos sociales como forma relevante de conflicto social. En cambio, una especie de filtro perceptivo garantiza que sólo los problemas que ya han alcanzado el nivel organizativo de un movimiento político se tomen en serio en términos morales:

> Teniendo sólo a su disposición la anticuada categoría de "social" para pensar sobre estos inexpresadas y a menudo inexpresables malestares, las organizaciones políticas no pueden percibirlos y, menos aún, abordarlos. Sólo podrían hacerlo ampliando la estrecha visión de la "política", que han heredado del pasado, y asumiendo no sólo las reivindicaciones que han llevado al ámbito público los movimientos ecologistas, antirracistas y feministas (entre otros), sino también todas las expectativas y esperanzas difusas que, al incidir a menudo en las ideas que las personas tienen acerca de su propia identidad y del respeto a sí mismas, parecen constituir un asunto privado y, por consiguiente, justificadamente excluido del debate público[9].

Aplicando las vehementes objeciones de BOURDIEU a la imagen inicial de FRASER de un escenario del conflicto postsocialista, se pone de manifiesto el grado de retoque que esta construcción requeriría: de acuerdo, sin pretenderlo, con los mecanismos de exclusión que dirigen la atención de la esfera política pública a la multiplicidad de luchas cotidianas, sólo se distingue, como con luz artificial, el número relativamente insignificante de quienes ya han conseguido el reconocimiento oficial como "nuevos" movimientos sociales. Esto da lugar, en primer término, a la idea engañosa de que las sociedades capitalistas desarrolladas están marcadas, sobre todo, por unos conflictos sociales impulsados por las demandas de reconocimiento cultural. Para contrarrestar las consecuencias normativas de la consideración exclusiva de estos objetivos en el marco de una teoría social crítica, hay que recordar, en un segundo paso, los movimientos sociales marginados que (aún) exigen justicia distributiva. El error radica en la premisa tácita inicial de que los "movimientos sociales" pueden servir a la teoría social crítica como una especie de hilo conductor empíricamente visible para diagnosticar las áreas pro-

[9] BOURDIEU: *The Weight of the World*, pág. 627, [tras. cast.: *La miseria del mundo*. Madrid. Akal. (ed. incompleta, algunos capítulos no fueron traducidos)].

blemáticas relevantes desde el punto de vista normativo. Lo que obvia por completo ese procedimiento es el hecho de que la designación oficial como "movimiento social" es, en sí misma, el resultado de una lucha subterránea por el reconocimiento llevada a cabo por grupos o individuos afligidos por sufrimientos sociales para hacer que el público perciba y tenga en cuenta sus problemas. Pero esta coproclamación de la exclusión ya contenida en la designación "movimiento social" no es el único retoque que Nancy FRASER tiene que realizar para llegar a su diagnóstico inicial.

b) A pesar de su unilateralidad, no está del todo equivocada, por supuesto, cuando sitúa un nuevo foco de conflicto dentro de las sociedades muy desarrolladas en la tendencia creciente de los grupos culturales a exigir el reconocimiento de sus identidades colectivas. Albert HIRSCHMAN también asume básicamente que nos enfrentamos al paso de los conflictos "divisibles" a los "indivisibles", cuya peculiaridad consiste en el hecho de que el bien discutido —precisamente, esta "identidad colectiva"— no puede parcelarse, desde el punto de vista de la justicia distributiva. Con sus premisas, el peligro consiste, por tanto, en el aumento de conflictos sociales cuya resolución ya no puede basarse en el acuerdo normativo de los miembros de una comunidad política [10]. Sin embargo, quienes creen que, en realidad, pueden discernir en esta tendencia el escenario central del conflicto de las sociedades muy desarrolladas también deben dar el paso siguiente y considerar, en su diagnóstico empírico, que muchos de esos grupos culturales tratan de afirmar su identidad colectiva excluyendo agresivamente a todos los "extraños". Los movimientos sociales que hoy demandan el reconocimiento de sus convicciones axiológicas no sólo son grupos pacíficos, como las feministas o las minorías marginadas, sino también grupos racistas y nacionalistas, como la *Nation of Islam* de FARRAKHAN y los cabezas rapadas alemanes. En este sentido, el segundo retoque que FRASER ha tenido que dar a su cuadro inicial de un nuevo escenario postsocialista de conflictos consiste en excluir una porción no despreciable de la iniciativa de la "política de identidad". Es decir, los distintos movimientos sólo pueden estar vinculados con el objetivo común de las demandas no excluyentes y de orientación democrática del reconocimiento cultural cuando los abstraemos de los que tratan de afirmar con beligerancia su "particularidad" con amenazas de violencia, aplicando tácitamente un criterio normativo. En un ensayo que se enfrenta con los enfoques teóricos contemporáneos de los "nuevos movimientos sociales", Craig CALHOUN no deja la menor duda acerca de esa tendencia al idealismo normativo en la concepción de la "política de identidad":

> La idea de los nuevos movimientos sociales es, no obstante, problemática y empaña la mayor importancia de la política de identidad. Sin una gran base teórica, agrupa lo que a los investigadores les parecen movimientos bastante "atractivos", vagamente a la izquierda, pero deja fuera otros movimientos contemporáneos, como la nueva derecha religiosa y el fundamentalismo, la oposición de las comunidades étnicas blancas a las personas de color, diversas versiones del nacionalismo, etcéte-

[10] Albert HIRSCHMAN: "Social Conflicts as Pillars of Democratic Market Societies", en: *A Propensity for Self-Subversion*, Cambridge, MA, 1995, (trad. cast.: *Tendencias autosubversivas: Ensayos*. México. Fondo de Cultura Económica, 1996.)

ra. *Sin embargo, éstas son igualmente manifestaciones* de la "política de identidad" y no hay un principio que explique claramente su exclusión de las listas elaboradas por los *teóricos de los* NMS *(New Social Movements)** [11].

Hasta este punto, el privilegio que otorga FRASER a los movimientos sociales, con el que abre su análisis, no sólo se deriva de omitir muchas de las luchas sociales que se libran en la sombra de la esfera política pública, sino que ha de abstraerlo de los proyectos de "política de identidad" que persiguen sus objetivos mediante la exclusión social, con el fin de llegar a la idea de que, hoy día, el feminismo, los movimientos antirracistas y las minorías sexuales están en el centro del conflicto social. Sin embargo, estos dos leves retoques no completan aún el cuadro inicial. Antes de que pueda adoptar su forma final, en un tercer paso, se suprimen todos los precursores históricos que puedan revelar semejanzas con los movimientos en cuestión, porque sólo así puede emerger la sugestiva impresión de que, con las luchas actuales por el reconocimiento "cultural", nos encontramos con un fenómeno histórico completamente nuevo.

c) En el famoso ensayo que reveló como problema contemporáneo la "política de reconocimiento" al público en general, Charles TAYLOR, en cierto sentido, da por supuesta ya una cronología muy engañosa. De acuerdo con su tesis histórica fundamental, aunque la historia de las sociedades capitalistas liberales ha estado marcada hasta la fecha por las luchas en pro de la igualdad jurídica, hoy día su lugar ha sido ocupado en gran parte por las luchas de los grupos sociales que exigen el reconocimiento de su diferencia culturalmente definida [12]. Lo que me interesa, en este punto, no es que, al dar por supuesta una idea demasiado estricta del reconocimiento jurídico, TAYLOR la reduce de forma esquemática a un tipo de tratamiento igualitario homogeneizador; tendré que volver más tarde a esto, en el contexto de una clarificación conceptual, dado que, en el caso de FRASER, parece que también está presente la misma tendencia. Por el momento, no obstante, nos interesan las estilizaciones históricas y la unilateralidad que da a la tesis de TAYLOR su cronología lineal. Del mismo modo que hay que suprimir de antemano todos los componentes jurídicos de las luchas contemporáneas por el reconocimiento, a la inversa hay que retirar todos los elementos culturales, "de identidad política", de los conflictos jurídicos del pasado para llegar a la idea de una sucesión histórica de dos tipos distinguibles de movimiento social. Así, la tesis de que hoy nos enfrentamos, sobre todo, a luchas por el reconocimiento de la diferencia cultural asume de forma tácita un cuadro específico de los movimientos sociales tradicionales, como si, a pesar de todo el interés puesto en la igualdad jurídica, un objetivo como el de exigir el reconocimiento social de los propios valores y formas de vida hubiese sido completamente ajeno a estos movimientos. No hace falta un conocimiento histórico muy detallado para ver hasta qué punto es engañosa —falsa, en realidad— esta caracterización.

---

[11] Craig CALHOUN: "The Politics of Identity and Recognition", en: *Critical Social Theory* (Oxford y Cambridge, MA, 1995), pág. 215.

* NMS: Nuevos Movimientos Sociales. *(N. del T.)*

[12] TAYLOR: "The Politics of Recognition".

La idea de que la política de identidad es un fenómeno nuevo es, en suma, claramente falsa. Las raíces del movimiento de la mujer tienen, como mínimo, doscientos años. La fundación de las comunas fue tan importante a principios del decenio de 1800 como en el de 1960. ¿Acaso no fueron los nacionalismos europeos del siglo XIX casos de identidad política? ¿Qué decir de las luchas de los afronorteamericanos en los comienzos de la esclavitud? ¿Y qué de la resistencia anticolonial? Tampoco se limita la política de identidad a los relativamente pudientes (los "posmaterialistas", como los llama INGLEHART), aunque tuvieran una clara jerarquía de necesidades, en la que unos intereses materiales definidos con claridad preceden a la cultura y las luchas sobre la constitución de la naturaleza de los intereses, tanto materiales como espirituales[13].

Si los comparamos, los movimientos de la "política de identidad" de nuestros días no pueden reducirse a sus objetivos culturales más que los movimientos tradicionales de resistencia de finales del siglo XIX y principios del XX se reducían a objetivos materiales y jurídicos. Al final, incluso los esfuerzos del movimiento laboral —por nombrar otro ejemplo importante que CALHOUN no incluye en su lista— se orientaron esencialmente a obtener el reconocimiento de sus tradiciones y formas de vida en un horizonte axiológico capitalista[14]. En consecuencia, el esquema sucesivo en el que TAYLOR basa su diagnóstico histórico es engañoso: sugiere dos fases en la historia de los movimientos sociales modernos, donde, en gran parte, sólo hay diferencias de matiz y de énfasis. En la medida en que FRASER deja que su cuadro inicial esté influido por esta sugestiva periodización, no tiene más remedio que asumir las falsas premisas de una oposición histórica de la política basada en intereses o en las leyes, por una parte, y la "política de identidad", por la otra. Por consiguiente, también FRASER, en un tercer y último retoque, tiene que abandonar todos los elementos culturales de los movimientos sociales tradicionales con el fin de llegar a la idea de que la lucha por el reconocimiento cultural es un nuevo fenómeno histórico.

Si unimos estas tres abstracciones, queda claro que el diagnóstico inicial de FRASER es un artificio sociológico: *primero*, de la multitud de conflictos sociales actuales, sólo se escogen los que han atraído la atención de la esfera política pública como movimientos sociales (en los Estados Unidos de América) con el título oficial de "política de identidad"; *después*, aplicando de forma tácita un criterio normativo, de estos movimientos de la política de identidad se excluyen precisamente los que persiguen objetivos por los medios ilegítimos de la exclusión y la opresión sociales, y, *por último*, dejando de lado los precursores históricos, el pequeño grupo de movimientos sociales que perdura se estiliza en el nuevo fenó-

---

[13] CALHOUN: "The Politics of Identity and Recognition", pág. 216. Muchos textos de Isaiah BERLIN respaldan el argumento de continuidad de CALHOUN; véase, por ej.: "Benjamin Disraeli, Karl Marx, and the Search for Identity", en: *Against the Current: Essays in the History of Ideas,* Nueva York, 1980, págs. 252-286, (trad. cast.: *Contra la corriente: ensayos sobre historia de las ideas.* México. Fondo de Cultura Económica, 1983); véase también el sucinto ensayo de Dieter SENGHAAS: "Die Wirklichkeiten der Kulturkämpfe", *Leviathan* (1995), págs. 197-212.

[14] Véanse, por ej.: Edward P. THOMPSON: *Customs in Common: Studies in Traditional Popular Culture,* Nueva York, 1993, (trad. cast.: *Costumbres en común,* Barcelona. Crítica, 1995); Barrington MOORE: *Injustice: The Social Basis of Obedience and Revolt* (Nueva York, 1978).

meno clave de la era postsocialista, al que debe sentirse parcialmente ligada la conceptualización normativa de la teoría social crítica. Lo que me preocupa especialmente de este enfoque, en esta primera ronda del debate, es lo que sucede en la primera de las exclusiones sucesivas. Basándose en la dudosa premisa de que una teoría social crítica debe estar orientada normativamente hacia los movimientos sociales, todo el espectro del descontento y del sufrimiento sociales se reduce a esta pequeña parte del mismo que consigue el reconocimiento oficial en la *esfera política pública*. La justificación de esta unilateralidad temática la proporciona implícitamente, en su mayor parte, el error fatal cometido una y otra vez por la teoría marxista, desde sus comienzos hasta el pasado reciente. Mientras que MARX y sus sucesores tenían una tendencia histórico-filosófica a ver sólo el proletariado como la quintaesencia de todo el descontento social, ahora hay que evitar, siguiendo la tendencia opuesta, todas las definiciones dogmáticas, interpretando los movimientos sociales como indicadores empíricos de ese descontento[15]. Esto da lugar a la discutible tendencia de limitarse a asumir todas las decisiones temáticas previas por las que, sobre la base de los procesos de selección, ciertas formas de sufrimiento social, pasan al centro de la esfera política pública. En la actualidad, esa complicidad con la dominación política, sin duda no buscada en absoluto, sólo puede deshacerse mediante la introducción de una terminología normativa para identificar el descontento social, con independencia del reconocimiento público. Por supuesto, esto requiere precisamente el tipo de consideraciones psicológico-morales que FRASER trata de evitar.

2. La injusticia como humillación y falta de respeto

Hasta ahora, sólo he mostrado en contra de FRASER que orientar en sentido normativo una teoría social crítica hacia las demandas públicamente perceptibles de los movimientos sociales tiene la consecuencia no buscada de reproducir las exclusiones políticas. Sin embargo, no parece que esto demuestre nada ante sus argumentos posteriores, pues, en un segundo paso, sigue insistiendo en la relevancia normativa de cuestiones sobre la distribución, en contra de la hegemonía de los objetivos de la "política de identidad". No obstante, si recordamos el giro argumental de su diagnóstico inicial, ya se hace visible una diferencia no insignificante, incluso decisiva, si cabe: mientras que FRASER sólo puede considerar la introducción del vocabulario del reconocimiento en el marco categorial de una teoría social crítica justificada en la medida en que exprese las exigencias normativas de un nuevo escenario postsocialista de conflicto, para mí, siguiendo lo dicho hasta ahora, no puede haber esa restricción histórica. Aparte del hecho de que la misma idea de una "política de identidad" me parezca un artificio sociológico, yo tengo que justificar el marco conceptual del reconocimiento con independencia de toda referencia a los movimientos sociales. En contraste con FRASER, yo asumo que el aumento de las demandas de una política de identidad —por no

[15] Jean COHEN: *Class and Civil Society: The Limits of Marxian Critical Theory* (Amherst, 1982), presenta una crítica convincente de las consecuencias histórico-filosóficas de la teoría marxista de las clases sociales.

hablar de los objetivos de la multiculturalidad— no justifica la reformulación de los conceptos básicos de la teoría social crítica en términos de una teoría del reconocimiento, sino una visión mejorada de las fuentes motivacionales del descontento y de la resistencia sociales. En otras palabras, en mi opinión, el "giro teórico del reconocimiento" representa un intento de responder a un problema inmanente a la teoría y no una respuesta a tendencias actuales de desarrollo social. A causa de esta diferencia sistemática, en el curso posterior de mi argumento, tendré que demostrar también que incluso las cuestiones de justicia distributiva se entienden mejor en términos de categorías normativas que provengan de una teoría del reconocimiento suficientemente diferenciada. Al final, hasta el problema de la justificación normativa de la teoría crítica de la sociedad en su conjunto se verá afectado por esta distinción.

De todos modos, antes de nada, hay que dar una explicación del conjunto de problemas que se intenta resolver mediante la introducción de una concepción del reconocimiento. Para ello, sólo tengo que seguir la línea argumental que ya señalé en mis observaciones sobre el precario papel de los "nuevos movimientos sociales" en el marco de la teoría social crítica. Como ya debería haber quedado claro allí, una orientación normativa hacia los movimientos sociales que resulten dominantes representa precisamente la respuesta equivocada a una cuestión que se ha ido haciendo cada vez más apremiante desde el colapso de las premisas histórico-filosóficas del marxismo: si el proletariado ya no puede representar la instancia preteórica a la que pueda recurrir de manera de por sí evidente la teoría, ¿cómo se determina que una forma de descontento social constituya el punto de referencia necesario para justificar empíricamente la crítica? No obstante, quizá sea mejor liberar esta cuestión de su contexto hermenéutico y formularlo primero con independencia de su papel específico dentro de la teoría crítica, con el fin de mostrar con la mayor claridad posible su núcleo esencial. Así pues, ¿con qué herramientas conceptuales puede determinar una teoría social que experimentan los sujetos como socialmente injusto en la realidad social?

Es obvio que no es posible dar una respuesta definitiva a esta cuestión de las sensaciones de injusticia sin establecer primero las reacciones concretas de los afectados con las herramientas de la investigación social empírica. Sin embargo, dado que todas las investigaciones de este tipo están informadas, mediante categorías y criterios de relevancia, por una precomprensión teórica, es necesario tratar este problema en un nivel conceptual. Lo que aquí se plantea son los conceptos básicos que utilizar para informarnos de antemano sobre los aspectos en los que la sociedad puede defraudar las expectativas del sujeto. Por tanto, para poder investigar de alguna manera las formas de descontento y sufrimiento sociales, hay que alcanzar una precomprensión conceptual de las expectativas normativas que debemos suponer con respecto a los miembros de una sociedad. En relación con este problema, quizá sea conveniente recordar de un modo algo más preciso dos figuras de pensamiento que ya están presentes en nuestras posturas opuestas. Esto pondrá de manifiesto que no hace ninguna falta introducir el nivel en cuestión —el de la determinación categorial de las vulnerabilidades morales— dado que, de acuerdo con decisiones anteriores en cuestiones de principio, pasan por encima o por debajo del mismo.

Esto no es difícil de demostrar en el caso de la tradición de la teoría social crítica que permaneció en gran parte confinada a las premisas de la historia de la

filosofía marxista. Cuando, siguiendo a LUKÁCS, no se dotaba al proletariado de los rasgos del Espíritu Absoluto desde el principio, esto se defendía sobre la base de la figura sociológica del interés atribuible, que, por así decir, le daba un giro materialista histórico. Había que atribuir un interés unificado a la clase trabajadora como sujeto colectivo, de acuerdo con consideraciones instrumentales racionales; que, como podría demostrarse en un segundo paso, las relaciones capitalistas frustrarían para siempre. Aunque el contenido de cualquier interés "atribuible" pudiera variar según la postura subyacente e incluso pudiera incluir objetivos normativos, la investigación teórica podría, por buenas razones, detenerse antes del nivel que aquí nos ocupa. No era necesaria una explicación distinta de las expectativas morales que tuvieran los sujetos acerca de la sociedad, dado que unos intereses completamente racionales-instrumentales ocupaban el lugar de esas expectativas. Por tanto, la dimensión normativa del descontento social nunca pudo salir a la luz en el marxismo a causa de los supuestos implícitos de una antropología más o menos utilitaria: básicamente, no se consideraba a los sujetos socializados como actores morales, marcados de antemano por un número de reivindicaciones normativas y las vulnerabilidades correspondientes, sino como actores racionales-intencionales, a quienes, en consecuencia, podían atribuírseles unos intereses particulares [16].

Ahora bien, desde mi punto de vista, la segunda de las posturas comentadas antes, la orientada normativamente por el indicador empírico de los "nuevos" movimientos sociales, se relaciona con esta fracasada tradición intelectual al cometer simplemente el error opuesto. Mientras que antes se suponía demasiado acerca de los intereses predeterminados de los sujetos, aquí no hay orientaciones previas suficientes para poder percibir algún nivel de expectativas normativas. Lo que predomina en estas versiones más modernas de la teoría social crítica es la convicción de que no hace falta una clarificación posterior de este tipo, ya que los objetivos articulados por los movimientos sociales ya nos dicen bastante de las formas existentes de injusticia social. Cualesquiera experiencias adicionales de sufrimiento que podamos sospechar se sitúan más allá del descontento públicamente articulado y pertenecen, en cambio, al campo de la especulación teórica, en la que la atribución sociológica prevalece sobre los indicadores empíricos. La consecuencia de este tipo de cortocircuito entre los "movimientos sociales" y el descontento social en su conjunto no es sólo la ya criticada tendencia a confirmar teóricamente el nivel de conflicto políticamente establecido de una sociedad. Más grave aún, desde mi punto de vista, es el hecho de que todos los esfuerzos conceptuales para dar sentido a las posibles formas de sufrimiento social queden cortados de raíz. Mientras que, en el marxismo, predominó siempre una cierta tendencia a la antropología utilitaria, permitiendo la atribución colectiva de un interés unificado a una clase social, la segunda postura carece de herramientas conceptuales para elaborar hipótesis acerca de las causas potenciales de las sensaciones de injusticia social. Los sujetos permanecen como desconocidos,

[16] A este respecto, sigue siendo de primera categoría: Jeffrey ALEXANDER: *Theoretical Logic in Sociology: Durkheim* (Londres, 1982), en especial, los Caps. 2, 3 y 6; excelente también: David LOCKWOOD: "The Weakest Link in the Chain? Some Comments on the Marxist Theory of Action", *Research in the Sociology of Work* 1 (1981), págs. 435 y sgs.

seres sin rostro hasta el momento preciso en que se unan en movimientos sociales cuyos objetivos políticos desvelen públicamente sus orientaciones normativas.

Con estas reflexiones histórico-teóricas, comenzamos a ver en esbozo por qué, en la tradición de la teoría social crítica, nunca se ha emprendido realmente el intento de llegar a una comprensión conceptual preliminar de las fuentes normativas del descontento social. Con la gran excepción de Jürgen HABERMAS —a cuyo lado quizá hubiera que colocar a Antonio GRAMSCI—, por diversas razones, ha prevalecido una cierta tendencia al antinormativismo, que, esencialmente, prohibía a los sujetos que se dotaran de unas expectativas normativas frente a la sociedad. Por esta razón, nunca pudo salir a la luz lo que debemos considerar como una especie de premisa teórica social de la reflexión categorial sobre posibles formas de descontento social: que cada sociedad requiere una justificación desde la perspectiva de sus miembros, en la medida en que tenga que cumplir una serie de criterios normativos que surgen de reivindicaciones profundamente ancladas en el contexto de la interacción social. Si el adjetivo "social" significa algo más que "lo que suele encontrarse en la sociedad", el sufrimiento y el descontento sociales poseen un núcleo *normativo*. Se trata de la frustración o violación de las expectativas normativas de la sociedad que consideren justificadas los afectados. Por tanto, esas sensaciones de descontento y de sufrimiento, en la medida en que se califiquen como "sociales", coinciden con la experiencia de que la sociedad está haciendo algo injusto, algo injustificable.

La cuestión decisiva, por supuesto, es si este núcleo de expectativas normativas supera lo que ya se contiene en los criterios formales del concepto de justificación. Con esta interpretación mínima, ante la experiencia de la injusticia social, ha de comprobarse siempre si los criterios procedimentales que forman parte de los principios establecidos de legitimación o justificación pública se consideran suficientes para la regulación institucional. Lo que aquí se atribuye a los participantes es, por tanto, una especie de convicción de la legitimidad, orientada por las consecuencias morales de los procedimientos vigentes para justificar las decisiones políticas. Las sugerencias relativas a ese modelo procedimental se encuentran, por supuesto y sobre todo, en la idea habermasiana de que toda forma de legitimación política debe satisfacer unas normas específicas de racionalidad discursiva[17]; pero también Joshua COHEN, siguiendo a John RAWLS, ha tratado recientemente de demostrar, examinando descripciones históricas, que la violación de las justificaciones institucionales previstas lleva a la protesta moralmente motivada[18]. Desde una perspectiva sociológica, esas reflexiones suelen plasmarse en la hipótesis empírica de que las sensaciones sociales de injusticia aparecen sobre todo cuando ciertas medidas y reglas institucionales no van

[17] Véase una versión relativamente antigua de este tesis de HABERMAS en los ensayos recogidos en la cuarta sección de: *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Fránkfurt del Main, 1976, (trad. cast.: *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid. Taurus, 1992, 5.ª ed.); traducción parcial en: *Communication and the Evolution of Society*, trad. Thomas McCARTHY (Boston, 1979). Desde entonces, ha aparecido una versión revisada en: *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, trad. William REHG (Cambridge, MA, 1996).

[18] Véase: Joshua COHEN: "The Arc of the Moral Universe", *Philosophy & Public Affairs* 26 (2) (1997), págs. 91-134.

acompañadas por razones que puedan comprender los individuos. Y hay que asumir, además, en virtud de los procesos de socialización moral, que estas razones que están al alcance de los individuos configuran los elementos de las prácticas públicas de justificación que son válidas en una sociedad determinada. En otras palabras, la injusticia social se experimenta en el momento en que ya no puede comprenderse racionalmente por qué una regla institucional debe contar con el acuerdo conforme a razones por regla general aceptadas. Es cierto que esta línea de pensamiento tiene en cuenta el hecho de que la evaluación individual de los procesos sociales posee una estructura formal que no puede ser completamente independiente de la estructura de las prácticas públicas de justificación: lo que se considere un buen argumento a favor del reconocimiento general, tarde o temprano, conseguirá validez y configurará las normas subjetivas. Pero, por otra parte, parece que esta restricción a una sola forma de justificación pierde de vista las perspectivas normativas a partir de las cuales deciden los individuos hasta dónde pueden seguir los principios establecidos de justificación pública en primer lugar. Es como si las razones aceptadas por regla general no tuvieran por qué corresponder a las expectativas normativas que los sujetos aportan —en cierto modo, por su cuenta— al orden social. Por tanto, el procedimentalismo aplicado en sentido sociológico carece de elementos comparables a las reivindicaciones y vulnerabilidades individuales, que, para los afectados, forman la esencia moral a través de la cual se refracta la legitimidad de las reglas institucionales. Así, lo que se considera una "buena" razón para la justificación de las reglas institucionales depende, para los individuos, de si sus expectativas morales con respecto a la sociedad como tal encuentran una consideración adecuada. Por consiguiente, cuando se llega a comprender la experiencia de la injusticia social de forma categorial, también hay que tener en cuenta los horizontes materiales de expectativa que constituyen el "material" de todos los procesos públicos de justificación, porque una regla o medida institucional que, de acuerdo con los fundamentos generalmente aceptados, viole derechos muy arraigados del orden social se experimenta como una injusticia social [19].

Sin embargo, con este giro en contra del procedimentalismo de orientación sociológica va la razonable demanda de que seamos capaces de decir algo teóricamente convincente acerca de las expectativas normativas que suelen tener los sujetos con respecto al orden social. Por supuesto, el problema más grave es llegar a unas determinaciones que sean lo bastante abstractas para recoger la multitud de reivindicaciones diferentes y, si es posible, vincularlas a un núcleo normativo. Ese empeño no es, sin embargo, completamente desesperado, dado que, durante las dos o tres últimas décadas, una serie de estudios realizados en diferentes disciplinas ha señalado al unísono una misma dirección y, a la luz de lo que hemos dicho hasta ahora, no debe sorprendernos que este objetivo común consista en la idea de que aquello que los sujetos esperan de la sociedad es, por encima de todo, el reconocimiento de sus reivindicaciones de identidad. Esta idea quedará más clara si nombramos brevemente las etapas a través de las cuales esta investigación dio gradualmente un gran paso adelante.

[19] Formalmente, éste es el argumento de Barrington MOORE en *Injustice*.

Al principio, la investigación histórica sobre el movimiento laboral dejó claro, por primera vez, hasta qué punto los objetivos del reconocimiento habían marcado ya la protesta social de las clases inferiores al aparecer y, poco a poco, prevalecer el capitalismo. Apuntando a la tendencia a considerar sólo los intereses económicos, ciertos historiadores, como E. P. THOMPSON y Barrington MOORE pudieron demostrar que, cuando se llegaba a las fuentes motivacionales de resistencia y protesta, la experiencia de la violación de las apelaciones al honor transmitidas *en el ámbito local era mucho más importante*[20]. En sorprendente proximidad a esta línea de investigación, se abrió pronto en sociología un amplio campo de investigación que se planteó la cuestión de qué miembros de las clases sociales inferiores consideraban que la opresión y la injusticia constituían el núcleo central de sus experiencias. También aquí se puso de manifiesto que, desde el punto de vista da la motivación, mucho más importantes que sus dificultades materiales eran las formas de vida y los logros que, siendo en su opinión merecedores de respeto, no reconocía el resto de la sociedad[21]. Sin embargo, aunque esto facilitaba una prueba preliminar de que el daño social a la integridad, el honor o la dignidad propios representan el núcleo normativo de la experiencia de injusticia, estos resultados se circunscribían por el momento a las clases inferiores de las sociedades capitalistas. La generalización de las reflexiones sólo podría llegar, por tanto, cuando estos descubrimientos se situaran en un contexto más amplio, en el que pudiera contemplarse su convergencia con situaciones vitales y constelaciones de experiencia completamente diferentes. La comparación con la resistencia social de los grupos colonizados o la historia subterránea de la protesta de las mujeres demostraron que la lucha proletaria por el respeto a las apelaciones al honor no era en absoluto un caso especial, sino sólo un ejemplo particularmente sorprendente de un patrón de experiencia muy extendido: los sujetos perciben los procedimientos institucionales como injusticia social cuando ven que no se respetan aspectos de su personalidad que creen que tienen derecho a que se reconozcan.

Incluso estos descubrimientos empíricos eran poco más que material ilustrativo en bruto que requiere una conceptualización antes de que sirvan como base defendible de una tesis generalizable. En referencia al problema que tenemos entre manos, los hallazgos mutuamente reforzantes se limitaban a decir que las percepciones de la injusticia social no sólo dependen de los principios de legitimación establecidos, sino también de distintas expectativas de reconocimiento social. Sin embargo, en este intercambio centrado en lo empírico y lo histórico, se eludía en gran medida la clarificación de la forma concreta de conectarse las normas de justificación pública del orden social con estas reivindicaciones relativamente estables: de qué modo había que considerar la forma moral de justificación junto con las ideas de integridad y valía. El progreso posterior sólo llegaría cuando, bajo el impacto de las investigaciones que se habían ido acumulando mientras tanto, la teoría social y la filosofía política comenzaran a abrirse al tema. Al lado de los trabajos que desarrollaran la teoría del reconocimiento de HEGEL,

[20] THOMPSON: *Customs in Common.*

[21] Richard SENNETT y Jonathan COBB: *The Hidden Injuries of Class* (Cambridge, MA, 1972) fueron pioneros aquí.

merece la pena recordar aquí los estudios de Tzvetan TODOROV, Michael IGNATIEFF y Avishai MARGALIT[22]. A pesar de sus métodos y objetivos diferentes, sus esfuerzos están, no obstante, unidos por la premisa inicial de que la experiencia del abandono del reconocimiento social —de degradación y de falta de respeto— debe estar en el centro de un concepto significativo del sufrimiento y la injusticia que tienen una causa social. Con esto, lo que antes sólo había tenido el estatus de hallazgos empíricos generalizados se elevó al nivel de una teoría social fundamental, desde el punto de vista normativo: los conceptos básicos mediante los que la injusticia social llega a influir en la teoría de la sociedad deben ajustarse a las expectativas normativas de los sujetos con respecto al reconocimiento social de su integridad personal.

Por supuesto, este hallazgo está aún lejos de ser una respuesta satisfactoria a la cuestión de cómo influyen las formas de justificación, que informan las normas evaluativas a modo de discursos sociales de justificación, en esas reivindicaciones de reconocimiento profundamente arralgadas. Además, no está del todo claro el significado de la integridad personal que suelen esperar las personas que reconozca su sociedad. Sin embargo, la investigación que acabamos de mencionar ya encierra el esbozo inicial de una tesis que preste apoyo adicional a la objeción que he presentado contra FRASER: el marco conceptual de reconocimiento no tiene hoy una importancia fundamental porque exprese los objetivos de un nuevo tipo de movimiento social, sino porque ha demostrado que es la herramienta adecuada para desentrañar las experiencias sociales de injusticia en su conjunto. No es la idea fundamental particular, y mucho menos nueva, de las colectividades oprimidas —con independencia de que se caractericen por la "diferencia" o por el "reconocimiento cultural"— la que deba constituir ahora la base del marco normativo de una teoría del reconocimiento. En cambio, lo que da lugar a esa revisión categorial —en realidad, la impone— son los descubrimientos que se han recopilado en relación con las fuentes morales de la experiencia del descontento social. Tanto la original investigación de Barrington MOORE sobre la resistencia proletaria, como los estudios dispersos de la significación del autorrespeto menoscabado de los pueblos colonizados; la bibliografía en aumento sobre el papel fundamental de la falta de respeto en las experiencias de opresión de las mujeres; el tratado sistemático de Avishai MARGALIT sobre el lugar clave de la "dignidad" en nuestras ideas de justicia apuntan en la misma dirección: hacia la necesidad de adoptar los términos del reconocimiento. De acuerdo con los conocimientos que tenemos en la actualidad, lo que los afectados consideran injustas son las reglas o medidas institucionales que ellos interpretan que violan necesariamente lo que creen que son reivindicaciones bien fundamentadas de reconocimiento social.

Con respecto al proyecto de teoría crítica social que Nancy FRASER y yo tratamos de renovar, de esta línea de pensamiento se deduce una consecuencia que diverge de manera significativa de la estrategia de ella. Hacen falta más innova-

[22] Tzvetan TODOROV: *Life in Common: An Essay in General Anthropology*, trad. Katherine GOLSAN y Lucy GOLSAN (Lincoln, NE, 2001), (trad. cast. de Héctor SUBIRATS: *La vida en común*, Madrid. Taurus, 1995); Michael IGNATIEFF: *The Need of Strangers* (Nueva York, 1985); Avishai MARGALIT: *The Decent Society*, trad. Naomi GOLDBLUM (Cambridge, MA, 1996), (trad. cast. de Carme CASTELLS: *La sociedad decente*, Barcelona. Paidós, 1997).

ciones teóricas de las que FRASER tiene en mente cuando trata de ampliar categorialmente el marco normativo de referencia de la teoría, de manera que tanto los objetivos antiguos de los movimientos emancipadores como los nuevos encuentren una expresión adecuada. Aparte del riesgo antes mencionado de limitarse a afirmar el nivel presente del conflicto, ese enfoque ni siquiera contempla el problema de la falta sistemática de acceso a las experiencias cotidianas de injusticia. Esta dificultad —legado del antinormativismo sociológico que también prevaleció en la antigua Escuela de Frankfurt— debe ponerse ahora al frente de cualquier renovación de la teoría social crítica, porque, —sin una apertura categorial al punto de vista normativo desde el que los sujetos evalúan el orden social— la teoría queda completamente descolgada de la dimensión del descontento social a la que siempre debe poder apelar. Ni la idea de los intereses atribuibles, que arranca del marxismo, ni el apego ateórico a los "nuevos" movimientos sociales sirven aquí de ayuda. En cambio, de acuerdo con las investigaciones que he resumido brevemente, lo que hace falta es un cambio conceptual básico a las premisas normativas de una teoría del reconocimiento que sitúe el núcleo central de todas las experiencias de injusticia en la retirada del reconocimiento social, en los fenómenos de la humillación y la falta de respeto. De este modo, el "giro teórico del reconocimiento" que recomiendo para la teoría social crítica, se mueve en un nivel inferior al argumento de FRASER. Esa transformación categorial no serviría para incluir los movimientos emancipadores que ni de lejos se han tematizado lo suficiente, pero sí para resolver los problemas que tienen que ver con la tematización de la injusticia social como tal. Sin duda, el hecho de aplicar esta estrategia más global supone también dar un segundo paso que surge del cambio básico teórico del reconocimiento: incluso las desigualdades "materiales" que más preocupan a FRASER deben poderse interpretar como expresión de la violación de las reivindicaciones bien fundamentadas del reconocimiento.

II. El orden capitalista de reconocimiento y los conflictos sobre la distribución

En la primera ronda de mi debate con Nancy FRASER, me he propuesto cuestionar dos premisas conectadas entre sí que subyacen tácitamente a su determinación de la relación entre los conflictos relativos al reconocimiento y a la distribución. *En primer lugar,* me parece muy inverosímil interpretar la historia del conflicto político en las sociedades capitalistas según un esquema que afirma una transición desde unos movimientos sociales basados en intereses a otros orientados a la identidad, de donde se deriva el paso del "interés" a la "identidad", en la semántica normativa, o de la "igualdad" a la "diferencia". Si tenemos en cuenta los informes sobre el descontento moral y la protesta social en otras épocas pasadas, pronto se pone de manifiesto que se utiliza constantemente un lenguaje en donde los sentimientos del menoscabo del reconocimiento, el respeto o el honor desempeñan un papel semántico fundamental. El vocabulario moral con el que los trabajadores del siglo XIX, los grupos de mujeres emancipadas a principios del XX y los afronorteamericanos de las grandes ciudades de los Estados Unidos en la década de 1920 articulaban sus protestas se adaptó para registrar

la humillación y la falta de respeto sociales. Es cierto que esto no nos dice nada aún sobre la forma de verse a sí mismos como individuos no respetados o no reconocidos, pero las pruebas demuestran de forma inequívoca que la injusticia se asocia regularmente con la falta de reconocimiento. Hasta aquí, me parece sencillamente poco recomendable en el plano descriptivo dividir las experiencias de injusticia en dos clases diametralmente opuestas, la primera de las cuales comprenda las cuestiones relativas a la distribución y la segunda, las de "reconocimiento cultural". Mediante esta sencilla oposición, no sólo no se agota el espectro del descontento moral, sino que también indica que las experiencias de perjuicios "materiales" pueden describirse con independencia de los problemas que las personas y los grupos tengan con el reconocimiento social. Por tanto, me parece más verosímil concebir las experiencias de injusticia en un continuo de formas de negación del reconocimiento —de falta de respeto—, cuyas diferencias estén determinadas por las cualidades o capacidades que los afectados consideren injustificadamente no reconocidas o no respetadas. Ese enfoque nos permite también considerar que las diferencias de experiencia de la injusticia no sólo pueden estar determinadas con respecto al objeto, sino también por la forma del reconocimiento no efectuado. Por eso, cuando se llega a los tipos de "conflictos de identidad" en los que insiste FRASER, se establece una diferencia fundamental con respecto a si los grupos culturalmente definidos piden un tipo de aprecio o el reconocimiento legal de su identidad colectiva. En todo caso, la simple mención de estas dos alternativas da pie a la sospecha de que, a causa de la rígida distinción entre "redistribución" y "reconocimiento cultural", FRASER carece de las herramientas categoriales para tener en cuenta en grado suficiente esta forma "jurídica" de reconocimiento. Su argumento da la impresión de que los grupos sociales luchan básicamente por los recursos materiales o el reconocimiento cultural, mientras que resulta sorprendente que no encuentre expresión sistemática alguna para la lucha por la igualdad jurídica[23].

Estas consideraciones preliminares, que explicaré más adelante, en el curso de mi respuesta, dan lugar a *la segunda de las premisas* conceptuales de FRASER que deseo cuestionar. Quienes razonan siguiendo las líneas de pensamiento que acabo de mencionar no pueden restringir en el plano histórico el concepto de reconocimiento a una nueva fase de los "conflictos de identidad" sociales. En cambio, este marco debe servir para hacer visible un estrato profundo de conflictos de motivación moral que la tradición de la teoría social crítica ha reconocido erróneamente con cierta frecuencia, debido a su fijación en el concepto de interés. Sin duda, esa reconceptualización teórica del reconocimiento requiere algo más que oponer, como desde fuera, una serie de expectativas de reconocimiento que, en potencia, pueden producir conflictos sociales en una realidad social conceptualmente inalterada, por lo demás. Quienes proceden de este modo no han apreciado en grado suficiente que las formas de reconocimiento recíproco están ya institucionalizadas siempre en cada realidad social, cuyos

[23] Acerca de esto, véanse las sugestivas observaciones de Christopher F. ZURN: "The Normative Claims of Three Types of Feminist Struggles for Recognition", *Philosophy Today*, 41, suplemento (1997), págs. 73-78; Lawrence BLUM: "Recognition, Value, and Equality: A Critique of Charles Taylor's and Nancy Fraser's Accounts of Multiculturalism", *Constellations*, 5 (1) (1998), págs. 51-68.

déficit o asimetrías internos son, en realidad, los que primero pueden desencadenar una especie de "lucha por el reconocimiento". Por tanto, lo que hace falta, antes de nada, es un intento de explicación del orden moral de la sociedad como frágil estructura de relaciones graduadas de reconocimiento; sólo entonces podrá demostrarse, en una segunda fase, que este orden de reconocimiento puede desencadenar conflictos sociales en diversos niveles, los cuales, por regla general, remiten a la experiencia moral de lo que se interpreta como falta infundada de respeto. Con ese enfoque, queda, además, claro desde el principio que las expectativas de reconocimiento atribuidas a los sujetos no pueden considerarse como una especie de criterio, cosa que parece reprocharme FRASER en algunos lugares. En cambio, esas expectativas son el producto de la formación social de un potencial profundamente arraigado de elevar reivindicaciones, en el sentido de que siempre deben su justificación normativa a unos principios institucionalmente anclados en el orden de reconocimiento establecido en la historia. Cuando vemos este entrelazamiento interno de expectativas de reconocimiento —o, dicho en forma negativa, experiencias de falta de respeto— y de principios de reconocimiento históricamente institucionalizados, vemos también el esbozo inicial de cómo debe interpretarse la conexión, hasta ahora inexplicada, entre los discursos sociales de reconocimiento y justificación.

Este corto resumen de las conclusiones de la primera parte de mi respuesta anticipa, en el plano teorético, la dirección que seguiré al continuar mi razonamiento. Antes de que pueda tratar de interpretar los conflictos de distribución de acuerdo con la "gramática moral" de una lucha por el reconocimiento, hace falta una breve explicación de lo que pueda suponer hablar de la sociedad capitalista en cuanto orden institucionalizado de reconocimiento. Con este fin, en un primer paso, explicaré cómo puede entenderse el desarrollo de la sociedad burguesa-capitalista como resultado de la diferenciación de tres esferas sociales de reconocimiento (1). Sólo entonces puedo proponerme la tarea de interpretar los conflictos de distribución —*contra* la propuesta de FRASER— con la expresión de una lucha por el reconocimiento; esta lucha moralmente motivada adopta la forma concreta de un conflicto relativo a la interpretación y evaluación del principio de reconocimiento del "logro" (2).

1. Sobre la diferenciación histórica de tres esferas de reconocimiento: amor, ley, logro

A la luz de los objetivos meramente preparatorios de la primera parte de mis observaciones, en las siguientes tendré que contentarme con un escueto esbozo del argumento. Por consiguiente, en la mayoría de las ocasiones, me baso en las investigaciones que, al menos de forma implícita, tratan de interpretar la sociedad burguesa-capitalista como un orden institucionalizado de reconocimiento. De este modo, no sólo debe quedar claro en cuál de las esferas concretas de reconocimiento que, tradicionalmente y a modo de abreviatura, se denominan "conflictos de distribución", tiene lugar. También pretendo demostrar que la dependencia *característicamente humana del reconocimiento intersubjetivo* está configurada siempre por el modo particular en que se institucionaliza la mutua

concesión del reconocimiento en una sociedad. Desde un punto de vista metodológico, esta consideración tiene la consecuencia de que las expectativas subjetivas de reconocimiento no pueden derivarse sin más de una teoría antropológica de la persona. Al contrario, las esferas de reconocimiento más diferenciadas son las que facilitan la clave para la especulación retrospectiva sobre la peculiaridad de la "naturaleza" intersubjetiva de los seres humanos. En consecuencia, la autorrelación práctica de los seres humanos —la capacidad, que hace posible el reconocimiento, de asegurarse reflexivamente de sus propias competencias y derechos[24]— no es algo que se origine de una vez por todas; como las expectativas de reconocimiento subjetivo, esta capacidad se amplía con el número de esferas que se diferencian en el curso del desarrollo social para el reconocimiento social de componentes específicos de la personalidad.

Tras estas reflexiones preliminares, parece que tiene sentido entender el avance hacia la sociedad burguesa-capitalista como el resultado de una diferenciación de tres esferas de reconocimiento. Con el fin de permitir la socialización de la progenie, el orden basado en la propiedad de la tierra de la sociedad premoderna tiene que haber desarrollado ya de manera rudimentaria las actitudes de afecto y de amor —sin las que las personalidades de los niños no pueden desarrollarse en absoluto— como forma independiente de reconocimiento[25]. Sin embargo, esta práctica de reconocimiento afectivo, a través de la cual los individuos que están creciendo adquieren confianza en el valor de sus propias necesidades corporales sólo se desarrolló de forma implícita hasta que la infancia se desmarcó como una fase del proceso vital que requería una protección especial[26]. Sólo entonces pudo desarrollarse en la sociedad la conciencia de las especiales obligaciones de atención que los padres (históricamente, por supuesto, sólo de la madre, al principio) tienen que asumir con respecto al niño, para preparar el camino que va desde la indefensión orgánica hasta el desarrollo de la confianza en sí mismo. Paralela a este proceso, la forma de reconocimiento del amor se independizó de manera semejante: las relaciones entre los sexos fueron liberándose poco a poco de las presiones económicas y sociales, abriéndose al sentimiento del afecto mutuo. Pronto se entendió el matrimonio —aunque con retrasos específicos de clase social— como la expresión institucional de un tipo especial de intersubjetividad, cuya peculiaridad consiste en el hecho de que el esposo y la esposa se aman entre sí como seres necesitados[27]. Con estos dos procesos de institucionalización —la demarcación de la infancia y la aparición del amor matrimonial "burgués"—, surgió poco a poco una conciencia general de una clase independiente de relación social, la cual, en contraste con otras formas de interacción, se distingue por los principios del afecto y la atención. El reconoci-

[24] Sobre el concepto de "autorrelación", cf. Ernst TUGENDHAT: *Self-Consciousness and Self-Determination*, trad. Paul STERN, Cambridge, MA, 1986, (trad. cast.: *Autoconciencia y autodeterminación: una interpretación lingüístico-analítica*, Madrid. Fondo de Cultura Económica, 1995.)

[25] Véase Jonathan LEAR: *Love and its Place in Nature* (Nueva York, 1990).

[26] Véase: Philip ARIÈS: *Centuries of Childhood: A Social History of Family Life*, trad. Robert BALDICK, Nueva York, 1962, (trad. cast.: *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*. Madrid. Taurus, 1987.)

[27] Cf. el análisis sociológico de Tilman ALLERT: *Die Familie. Fallstudien zur Unverwüstlichkeit einer Lebensform* (Berlín, 1997), esp. puntos 4.1 y 4.2.

miento que las personas aportan de forma recíproca a este tipo de relación es la atención amorosa al bienestar del otro a la luz de sus necesidades individuales.

Por supuesto, otro proceso evolutivo fue incomparablemente más importante para la aparición de las instituciones fundamentales de la sociedad capitalista, dado que sentó las bases de su orden moral. El reconocimiento jurídico del individuo —su estatus reconocido como miembro de la sociedad, protegido por ciertos derechos— no sólo estaba conectado directamente con la estima social que disfrutara, en razón de su origen, edad o función, en la constitución social del feudalismo, basada en la propiedad de la tierra, sino en todas las demás sociedades premodernas. En cierto sentido, el alcance de los derechos a disposición legítima de una persona se derivaba directamente del "honor" o estatus a ella conferido por todos los demás miembros de la sociedad en el marco del orden de prestigio establecido. Esta mezcla de respeto jurídico y estima social —el fundamento moral de todas las sociedades tradicionales— se rompió con la aparición del capitalismo burgués. Con la reorganización normativa de las relaciones jurídicas que se desarrollaron bajo la presión de la expansión de las relaciones mercantiles y el simultáneo ascenso de las formas postradicionales de pensar, el reconocimiento jurídico se separó del orden jerárquico de valor en la medida en que el individuo tenía que disfrutar, en principio, de la igualdad jurídica con respecto a todos los demás[28]. La transformación normativa estructural que acompañó esta institucionalización de la idea de la igualdad jurídica no debe subestimarse, dado que llevó al establecimiento de dos esferas diferentes de reconocimiento, revolucionando el orden moral de la sociedad: ahora, el individuo podía saber —no, desde luego, en la práctica concreta, pero sí, al menos, de acuerdo con la idea normativa— que le respetaban como persona jurídica, con los mismos derechos que todos los demás miembros de la sociedad, mientras que su estima social seguía dependiendo de una escala jerárquica de valores, que, sin embargo, también se asentaba en unos fundamentos nuevos.

La transformación que ocurrió en el orden social de estatus con la transición a la sociedad burguesa-capitalista no fue menos subversiva —de hecho, revolucionaria— que la ocurrida al mismo tiempo en la esfera autonómica del respeto jurídico. Con la institucionalización de la idea normativa de la igualdad jurídica, el "éxito individual" surgió como idea cultural destacada bajo la influencia de la valorización religiosa del trabajo asalariado[29]. Con el establecimiento gradual del nuevo modelo de valor afirmado por la burguesía económicamente floreciente en contra de la nobleza, el principio del honor basado en la propiedad de la tierra perdió su validez, de manera que la postura social del individuo se hizo ahora independiente, en el plano normativo, del origen y de las posesiones. La estima que el individuo mereciera legítimamente en la sociedad ya no se decidiría por su residencia en una propiedad, con los correspondientes códigos de honor, sino, más bien, por su éxito individual en la estructura de la división del trabajo organizada

[28] Cf. Axel HONNETH: *The Struggle for Recognition*, págs. 179 y sgs. (Trad. cast.: *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona. Crítica, 1997.)

[29] Cf. Heinz KLUTH: *Sozialeprestige und sozialer Status* (Stuttgart, 1957), y "Amtsgedanke und Pflichtethos in der Industriegesellschaft", *Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftpolitik*, 10 (1965), págs. 11-22; Claus OFFE: *Industry and Inequality: The Achievement Principle in Work and Social Status*, trad. James WICKHAM (Nueva York, 1977), esp. Cap. 2.

en plan industrial[30]. Todo el proceso de transformación desencadenado por la reorganización normativa del estatus jurídico y el orden de prestigio puede describirse de manera muy gráfica como la escisión del concepto premoderno del honor en dos ideas opuestas: una parte del honor garantizado por la jerarquía se democratizaba, en cierto sentido, al otorgarse a todos los miembros de la sociedad un respeto igual por su dignidad y autonomía como personas jurídicas, mientras que la otra parte quedaba "meritocratizada", en cierto sentido: cada uno disfrutaría de la estima social según su éxito como "ciudadano productivo".

Por supuesto, el último tipo de relación social —que representaba una tercera esfera de reconocimiento, junto con el amor y el nuevo principio jurídico de la sociedad capitalista en desarrollo— estaba jerárquicamente organizado desde el principio de un modo ideológico inequívoco, porque el grado en el que algo se interpreta como "logro", como aportación cooperativa, se define en relación con una norma de valor cuyo punto de referencia normativo es la actividad económica del burgués varón, independiente, de clase media. Lo que se distingue como "trabajo", con un uso específico y cuantificable para la sociedad, equivale, por tanto, al resultado de una determinación de valor específica de grupo: de la que son víctimas sectores enteros de otras actividades, igualmente necesarias para la reproducción (p. ej., el trabajo del hogar). Además, este principio alterado del orden social representa, al mismo tiempo, un momento de violencia material, en la medida en que la valoración unilateral, ideológica de ciertos logros puede determinar qué proporción de recursos tienen legítimamente los individuos a su disposición. Entre la nueva jerarquía de estatus —la gradación de la estima social según los valores del capitalismo industrial— y la desigual distribución de los recursos materiales hay, hasta este punto, algo más que una simple relación externa de "superestructura" y "base", de "ideología" y realidad objetiva. La valoración hegemónica, completamente unilateral, del éxito representa, más bien, un marco institucional en el que los criterios o principios para la distribución de recursos en la sociedad capitalista burguesa pueden cumplir el acuerdo normativo[31]. Esta consideración adicional da lugar a lo que Richard MÜNCH ha denominado con razón la combinación de pago y respeto en la esfera económica capitalista[32]. Sería un error hablar, con LUHMANN y HABERMAS, del capitalismo como sistema "sin normas" de procesos económicos, dado que la distribución material tiene lugar de acuerdo con principios de valor sin duda discutidos —aunque, sin embargo, siempre provisionalmente establecidos— que tienen que ver con el respeto, con la estima social de los miembros de la sociedad. No es difícil ver que estas

[30] Sobre la disolución del principio del honor, véanse: Peter BERGER, Brigitte BERGER y Hansfried KELLNER: *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*, Nueva York, 1973, págs. 83-96, (trad. cast.: *Un mundo sin hogar. Modernización y conciencia*. Santander. Sal Terrae, 1979); Hans SPEIER: "Honor and Social Structure", *Social Structure and the Risks of War* (Nueva York, 1952), págs. 36 y sgs.

[31] Véase: Frank PARKIN: *Class Inequality and Political Order: Social Stratification in Capitalist and Communist Societies*, (trad. cast.: *Orden Político y desigualdades de clase: estratificación social de las sociedades capitalista y comunista*. Madrid. Debate, 1978), Nueva York y Washington, 1971, Caps. 1 y 3; Reinhard KRECKEL: *Politische Soziologie der sozialen Ungleichheit* (Frankfurt del Main y Nueva York, 1992), esp. Cap. 2.

[32] Richard MÜNCH: "Zahlung und Achtung. Die Interpenetration von Ökonomie und Moral", *Zeitschrift für Soziologie*, 23 (5) (1994), págs. 388-411.

consideraciones tendrán consecuencias trascendentales para definir las que tradicionalmente se han denominado "luchas por la distribución".

Resumiendo estas breves observaciones acerca del desarrollo social y moral de la sociedad capitalista burguesa, resulta que podemos hablar de la diferenciación de tres esferas de reconocimiento con cierta verosimilitud. Estos procesos transformadores violentos establecieron tres formas distintas de relaciones sociales en las que los miembros de la sociedad pueden contar, de distintas maneras y de acuerdo con principios diferentes, con el reconocimiento recíproco. En el contexto del nuevo tipo de relación del individuo consigo mismo que hizo posible la revolución en el orden del reconocimiento, esto significa que, en la sociedad capitalista burguesa, los sujetos aprendieron —poco a poco y con muchos retrasos específicos de clase social y de género— a referirse a sí mismos en tres actitudes diferentes: en las relaciones íntimas, marcadas por prácticas de afecto y preocupación mutuos, son capaces de comprenderse como individuos con sus propias necesidades; en las relaciones jurídicas, que se desarrollan según el modelo de igualdad de derechos (y obligaciones) mutuamente otorgados, aprenden a comprenderse como personas jurídicas a las que se debe la misma autonomía que a los demás miembros de la sociedad, y, por último, en las relaciones sociales flexibles —en las que, dominada por una interpretación unilateral del principio del éxito, hay una competición por el estatus profesional—, en principio, aprenden a comprenderse como sujetos que poseen habilidades y talentos valiosos para la sociedad. Por supuesto, esto no significa que el orden social capitalista en desarrollo no produjera también otras formas de relaciones sociales que permitieran a las personas unos tipos de relación consigo mismas desconocidos hasta entonces. Así, por ejemplo, el mayor anonimato de la interacción en las ciudades en rápido crecimiento llevaron al aumento de las oportunidades de los individuos para poner a prueba nuevos patrones de conducta sin sanciones, ampliando experimentalmente sus horizontes de experiencia[33]. Sin embargo, a diferencia de otros patrones de comunicación de reciente desarrollo, cada una de las tres formas de relación que he señalado se distingue por unos principios normativos internos que establecen diferentes formas de reconocimiento mutuo. El "amor" (la idea central de las relaciones íntimas), el principio de igualdad (la norma de las relaciones jurídicas) y el principio del éxito (la norma de la jerarquía social) representan perspectivas normativas en relación con los sujetos que puedan argüir razonablemente que las formas vigentes de reconocimiento son inadecuadas o insuficientes y es preciso ampliarlas. Hasta este punto, a diferencia de otras relaciones sociales de origen estructural de la nueva sociedad, las tres esferas de reconocimiento forman unos modelos de interacción, fundamentales desde el punto de vista normativo, en el sentido de que no pueden practicarse si sus principios subyacentes no se respetan de alguna manera. Por último, otra diferencia más se refiere al hecho de que sólo unas relaciones sociales que requieran una actitud de reconocimiento mutuo contribuyen al desarrollo de una relación positi-

[33] Véanse, por ej.: Georg SIMMEL: "The Metropolis and Modern Life", en Kurt S. WOLFF (ed.): *The Sociology of Georg Simmel* (Nueva York, 1950), y *Brücke und Tür* (eds. Margarete SUSMAN y Michael LANDMANN, Stuttgart, 1957, págs. 227-242). Véase un enfoque general reciente del análisis de esos patrones anónimos de interacción en: Uwe SANDER: *Die Bindung der Unverbindlichkeit* (Frankfurt del Main, 1998).

va consigo mismo. Esto es así porque los individuos sólo pueden experimentar el valor duradero de sus capacidades específicas con respecto a otros mediante su participación en unas interacciones cuyas precondiciones normativas incluyan la orientación recíproca hacia los principios específicos del reconocimiento. Por tanto, con la diferenciación institucional de las esferas de reconocimiento, también surge la oportunidad de una mayor individualidad, entendida como la posibilidad de asegurar cada vez más la singularidad de la propia personalidad en un contexto de aprobación social: con cada esfera de reconocimiento mutuo que surge, se revela otro aspecto de la subjetividad humana que los individuos pueden atribuirse ahora positivamente de manera intersubjetiva.

Estas observaciones adicionales ponen de manifiesto cuánto debe la idea de una diferenciación social de tres esferas de reconocimiento a un tipo de transformación teórica social de la *Filosofía del Derecho* de HEGEL. Del mismo modo que HEGEL hablaba, con respecto al orden "ético" (*sittlich*) de la sociedad moderna, de tres complejos institucionales (la familia, la sociedad civil y el estado), cuya constitución interna como esferas de reconocimiento permiten que el sujeto alcance el grado más alto de libertad individual mediante la participación activa, la misma idea básica se encuentra en mis propias reflexiones, en la forma de una diferenciación de tres esferas de reconocimiento recíproco, constituidas de forma diversa. No obstante, antes de proseguir esta línea argumental para llegar a otra visión de las "luchas por la distribución", me gustaría indicar, al menos, dos diferencias que distinguen, en un sentido fundamental, mi proyecto del de HEGEL[34].

a) Es cierto que, en su *Filosofía del Derecho*, HEGEL tiende a afirmar la existencia de una especie de conflicto intrínseco de reconocimiento en cada uno de los tres complejos, pero, esencialmente, éstos sólo sirven para motivar la transición al siguiente nivel de instituciones constituidas en el plano ético. En contraste, he tratado de introducir las tres esferas del reconocimiento que surgen con el capitalismo de tal manera que quede claro desde el principio cómo debe distinguirse cada una por un conflicto interno acerca de la aplicación legítima de su principio respectivo. Con las tres formas nuevas de relaciones sociales que, desde mi punto de vista, preparan el camino para el orden moral de la sociedad capitalista, se desarrollan distintos principios de reconocimiento, a cuya luz puede el sujeto declarar experiencias concretas de faltas de respeto inmerecidas e injustificables y, de ese modo, sentar las bases de un tipo ampliado de reconocimiento. En las relaciones íntimas, este conflicto interno suele adoptar la forma de plantear necesidades recién desarrolladas o no tenidas en cuenta antes, apelando al amor mutuamente testimoniado, con el fin de solicitar un tipo de atención diferente o más amplio[35]. En la esfera de reconocimiento del derecho moderno, en cambio,

---

[34] Hace poco he escrito un ensayo de reactualización de la *Filosofía del Derecho* que se centra en la fundamentación del paso a la esfera de la ética en la teoría de la libertad. Axel HONNETH: *Suffering from Indeterminacy: An Attempt at a Reactualization of Hegel's Philosophy of Right, Spinoza Lectures* (Assen, 2000).

[35] Estoy corrigiendo aquí la tesis, que aún mantenía en mi *Struggle for Recognition*, (trad. cast.: *La lucha por el reconocimiento: por una gramática de los conflictos sociales*. Barcelona. Crítica, 1997), de que el amor "no admite el potencial para el desarrollo normativo" (pág. 282). Ahora, estoy convencido de que el amor posee en sí mismo un exceso de validez normativa que surge a través de los conflictos (interpretativos).

adopta normalmente la forma de demostrar que los grupos antes excluidos merecen un reconocimiento legal o que los datos no tenidos en cuenta antes requieren una diferenciación de principios jurídicos, apelando a la idea básica de la igualdad[36]. En la tercera esfera de reconocimiento, los individuos o los grupos sociales suelen promover actividades y capacidades descuidadas o infravaloradas hasta entonces, recurriendo al principio del éxito, con el fin de exigir una mayor estima social y, al mismo tiempo, una redistribución de recursos (materiales).

Con la ayuda de este breve resumen, podemos ver también ahora con mayor claridad cómo debe establecerse la conexión entre las reivindicaciones subjetivas de reconocimiento y los discursos vigentes de justificación. Si la configuración de las reivindicaciones con hondas raíces de este tipo es siempre social —en el sentido de que el contenido de las expectativas está influido siempre por unos principios de reconocimiento asentados en el plano institucional— estos principios dan lugar siempre a unas bases prácticas que preparan la red racional de discursos de cuestionamiento y justificación específicos de la esfera. Por tanto, las esferas de reconocimiento representan modelos de interacción, fundamentales en sentido normativo, en los que se expresa la naturaleza intersubjetiva de los seres humanos de un modo generalizable. Debido a estos principios subyacentes, lo que aquí se establece socialmente en forma de reconocimiento recíproco tiene el carácter de normas públicamente justificadas cuya aplicación social puede estar sometida, en consecuencia, a objeciones y dudas racionales. Como muestran sus reflexiones sobre el contenido racional de la "vida ética" (*Sittlichkeit*), HEGEL no estaba lejos de esa perspectiva, pero, buscando el cierre armonioso de la totalidad ética, no se atrevió a ver la lucha trascendente incluida estructuralmente en cada una de sus esferas de reconocimiento.

b) Esta tendencia del HEGEL de la última época, como si tratara de llevar su *Filosofía del Derecho* a su cierre sistemático, a pesar de todas las tensiones internas en el seno de la vida ética[37], reaparece en el segundo aspecto en el que mi propuesta difiere de la original. HEGEL no sólo trató de negar los conflictos estructurales intrínsecos que siempre caracterizaron sus tres esferas de reconocimiento, sino que también quería equipararlas a los complejos institucionales típicos de su época. Así, identificaba a grandes rasgos la esfera de reconocimiento del amor con la institución de la familia nuclear burguesa, la del derecho moderno con la estructura organizativa de la "sociedad burguesa" y la esfera que he presentado bajo la rúbrica de la "estima social" con la institución del Estado, de acuerdo con su idea del prestigio u honor político. La desventaja de esta forma institucionalista de pensar no sólo radica en que las instituciones se interpreten de forma muy unilateral en relación con un único principio de reconocimiento, como se pone de manifiesto, por ejemplo, en la curiosa ausencia de referencias al reconocimiento jurídico en la "familia" o el "Estado". Bajo la presión de esta concretización de lo

[36] Cf., por ej., HABERMAS: *Between Facts and Norms*, esp. Cap. 9, y "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State", *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, Cambridge, MA, 1998, (trad. cast.: *La inclusión del otro: estudio de teoría política*. Barcelona. Paidós, 2004, 3.ª ed.)

[37] Christoph MENKE: *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel* (Frankfurt del Main, 1996) presenta una interpretación convincente de esa tensión en HEGEL.

abstracto, desaparecen los límites entre los complejos institucionales, por una parte, y las esferas de reconocimiento, por otra. Sin embargo, un problema aún más grave es que HEGEL ya no tiene libertad para llevar sistemáticamente a su análisis otras encarnaciones institucionales de los principios del reconocimiento. Así, por nombrar sólo el ejemplo más llamativo, su comentario de la relación ética de amor carece de referencias a la importancia social de la "amistad", aunque parecería que vendrían exigidas por su orientación hacia los ideales clásicos.

Con el fin de evitar esas incoherencias, me parece mucho más verosímil presentar las distintas esferas de reconocimiento por encima del nivel concreto en el que hablamos de instituciones sociales o jurídicas: esas esferas aluden a las formas de interacción socialmente establecidas que tienen un contenido normativo en la medida en que están ancladas en distintos principios de reconocimiento recíproco. Si de nuevo se adopta en la actualidad la idea básica de la *Filosofía del Derecho* modificada de esta forma, es obvio desde el principio que la idea de la *Sittlichkeit* social sólo puede designar la idea más abstracta posible de un conjunto de esferas de reconocimiento específicas en el plano histórico[38]. También es evidente de por sí que los complejos institucionales sólo representan un único principio de reconocimiento en los casos más raros; por regla general, se derivan, más bien, de una mezcla de varios de ellos. Por consiguiente, tomando otro ejemplo obvio, la familia nuclear "burguesa" moderna es una institución en donde la reglamentación legal de las interacciones intrafamiliares ha ido complementando el principio de reconocimiento del amor. La introducción del principio jurídico del reconocimiento —una limitación externa de respeto legal entre miembros de la familia— tiene la función típica de proteger de los peligros que puedan derivarse de la "pura" práctica exclusiva del principio del amor y la preocupación recíprocos[39].

Si consideramos las posibilidades de tales interconexiones institucionales, vemos también que la tercera esfera de reconocimiento que he presentado —el "principio de éxito", como incorporación selectiva de la estima social— muy pronto estuvo ya complementada en la historia de la sociedad capitalista por las referencias al reconocimiento jurídico. El desarrollo de las medidas de bienestar social puede entenderse en el sentido de que los miembros de la sociedad debían tener garantizado un mínimo de estatus social y, por tanto, de recursos económicos, con independencia del principio del reconocimiento meritocrático, mediante la transformación de estas reivindicaciones en derechos sociales. Con esta idea, puedo retomar el hilo de mi argumento donde lo dejé, antes de esta corta digresión sobre la *Filosofía del Derecho* de HEGEL: no podemos analizar adecuadamente la importancia de las "luchas por la distribución", en el marco de una teoría del reconocimiento, sin describir primero brevemente la incorporación de la esfera de la estima social al estado de bienestar social.

[38] Véase: HONNETH: *The Struggle for Recognition*, Cap. 9, (trad. cast.: *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona. Crítica, 1997) y *Suffering from Indeterminacy*.

[39] Véase: Axel HONNETH: "Zwischen Gerechtigkeit und affektiver Bindung. Die Familie im Brennpunkt moralischer Kontroversen", en: *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie* (Frankfurt del Main, 2000), págs. 193-215.

El principio individualista del éxito, que surgió como nuevo criterio de estima social tras la disolución de la jerarquía de estatus basado en la propiedad de la tierra, fue, desde el primer momento, una fuente de legitimidad con doble sentido. Por un lado, como mencionamos, representaba poco más que parte de una ideología influyente, en la medida en que sólo expresaba el horizonte unilateral de valor de los grupos sociales que, por poseer capital, tenían los medios para reorganizar la producción económica. Así, el significado del "éxito" y lo que garantiza una justa distribución de recursos se medía desde el principio con respecto a una norma de evaluación cuyo punto de referencia más elevado era la inversión en la preparación intelectual para una actividad específica. Sin embargo, esta caracterización ya es, en cierto sentido, engañosa, pues es difícil que cualquier criterio que se utilice de manera no superficial se libre de una evaluación unilateral, como se demuestra, por ejemplo, cuando se define al individuo que arriesga por el riesgo inversor del propietario del capital[40]. Por lo demás, desde el principio, todo el proceso de evaluación del éxito estaba influido también por la asunción de unos horizontes de interpretación cuyos orígenes no radican en las evaluaciones de la élite capitalista, sino en cosmovisiones mucho más antiguas que, sin embargo, ayudan a determinar lo que se interpreta como expresión del esfuerzo individual. El pensamiento naturalista, que atribuye propiedades colectivas esencialistas a subgrupos sociales, de manera que sus esfuerzos prácticos no se consideran como "éxito" o "trabajo", sino sólo como la realización de una naturaleza "innata", desempeña aquí un papel especialmente destacado. En el horizonte social ontológico de este naturalismo, las actividades de ama de casa o madre, por ejemplo, nunca se contemplan como una aportación "productiva" a la reproducción social que justifique alguna forma de estima social, al tiempo que no se cree que el trabajo de las mujeres en el sector organizado de manera formal sea tan productivo como el de los hombres, ya que, de acuerdo con la naturaleza de la mujer, conlleva menos esfuerzo físico o mental[41]. Cuando tomamos conciencia de la gran cantidad de superposiciones y distorsiones inherentes al principio capitalista del éxito, resulta difícil ver en él algún principio normativo de reconocimiento mutuo. Sin embargo, la introducción de la nueva idea en la práctica social eliminó la forma de estima social basada en la propiedad de la tierra y, al menos, sostiene normativamente la exigencia de que las aportaciones de todos los miembros de la sociedad se estimen según sus éxitos.

Por otra parte, de la época del principio individualista del éxito es también el normativo que la sociedad capitalista burguesa presenta para justificar moralmente la distribución extremadamente desigual de las oportunidades y bienes vitales. Si la estima social, así como los privilegios económicos y jurídicos ya no

[40] Sobre la interpretación social del "trabajo remunerado", véase el artículo, breve, pero muy informativo, de Jürgen Kocka: "Erwerbsarbeit ist nur ein kulturelles Konstrukt", *Frankfurter Rundschau*, 9 de mayo de 2000, pág. 24.

[41] Véase uno de los análisis más convincentes de este "naturalismo" (como la "naturalización de las clasificaciones sociales") en alemán en: Regine Gildemeister y Angelika Wetterer: "Wie Geschlechter gemacht werden. Die soziale Konstruktion der Zweigeschlechtigkeit und ihre Reifizierung in der Frauenforschung", en: *Traditionen Brüche. Entwicklungen feministischer Theorie* (Friburgo, 1992), págs. 201-254. Reflejando la etnometodología de autores como Garfinkel y Goffman, el artículo debe mucho sobre todo a: Mary Douglas: *How Institutions Think*, Siracusa, NY, 1986, (trad. cast.: *Cómo piensan las instituciones*. Madrid. Alianza, 1996.)

pueden regirse de manera legítima por la propiedad de un determinado territorio, la valorización ético-religiosa del trabajo y el establecimiento de un mercado capitalista indica que se hace depender la estima social del éxito individual. En lo sucesivo, el principio del éxito constituye, en esa medida, el telón de fondo de la legitimación normativa que, en caso de duda, tiene que facilitar la base racional para justificar públicamente la apropiación privilegiada de determinados recursos, como dinero o credenciales. El hecho de la desigualdad social sólo puede abordarse con más o menos acuerdo racional porque, con independencia de todas las distorsiones concretas, su principio legitimador contiene la cláusula normativa para considerar los éxitos individuales de todos los miembros de la sociedad justa y adecuadamente en forma de estima mutua. Sin duda, la desigual distribución de recursos también recibe apoyo normativo de otra procedencia, que daría paso a una reestructuración trascendental del orden social capitalista, porque, junto al recién creado principio del éxito, estaba el moderno orden jurídico, con su reivindicación intrínseca de un trato igual, que se encargó de que la apropiación de recursos, aprobada por el Estado y, por tanto, apoyada por sanciones, llevada a cabo por los grupos estructuralmente aventajados pudiera considerarse legítima[42]. Pero, sobre todo la clase trabajadora, pudo movilizar también este principio de igualdad de trato jurídico, en incontables luchas y debates sociales, para establecer los derechos sociales. Así, la esfera de reconocimiento del principio del éxito estaba, en cierto modo, contenida por el estado de bienestar social, al hacer que un mínimo de estima social y de bienestar económico fuera independiente del éxito concreto y transformarlo en declaraciones de derechos individuales[43].

Es posible que los cambios que tienen lugar en el orden capitalista de reconocimiento con la aparición del estado de bienestar se entiendan mejor como la penetración del principio de igualdad jurídica de trato en la esfera antes autónoma de la estima social, porque el argumento normativo que hizo, en cierto sentido, "racionalmente" inevitables las garantías del bienestar social es, en esencia, la afirmación difícilmente discutible de que los miembros de la sociedad sólo pueden hacer uso concreto de su autonomía garantizada por la ley si se les asegura un mínimo de recursos económicos, con independencia de su renta[44]. Tenemos aquí un ejemplo especialmente vivo de que los cambios históricos pueden deberse a innovaciones cuyos orígenes radican en la fuerza persuasiva —o mejor, el carácter indiscutible— de las razones morales[45]: gracias a sus principios subyacentes, las esferas sociales de reconocimiento, que, en conjunto, configuran el orden socio-moral de la sociedad capitalista burguesa, poseen un exceso de validez, que los afectados pueden reivindicar racionalmente en contra de las relaciones reales de reconocimiento. Las innovaciones del bienestar social que, por lo menos, se lograron de este modo en algunos países capitalistas occidentales, situaron la estratificación social sobre una base moral modificada, en la medida

---

[42] Véase: KRECKEL: *Politische Soziologie der sozialen Ungleichheit*, págs. 92 y sgs.

[43] Véase: MÜNCH: "Zahlung und Achtung". Véase una teoría alineada con este proceso en: Frank NULLMEIER: *Politische Theorie des Sozialstaats* (Frankfurt del Main-Nueva York, 2000).

[44] Sobre la lógica de este argumento clásico para la introducción de los derechos civiles, véase: Thomas H. MARSHALL: *Class, Citizenship, and Social Development* (Garden City, NY, 1964).

[45] En relación con la reivindicación metodológica de esa explicación histórica "moral", véase: COHEN: "The Arc of the Moral Universe".

en que la apropiación de recursos específica de grupo está, en cierto modo, normativamente dividida y sometida a dos principios diferentes: los individuos, en cuanto personas jurídicas, tienen ahora garantizada, en forma de derechos sociales, una menor proporción de bienes socialmente disponibles, mientras que una proporción mucho mayor sigue distribuyéndose de acuerdo con el principio capitalista del éxito. Ahora bien, con esto, los conflictos sociales conocidos como "luchas por la distribución" adoptan una doble forma, dado que pueden suscitarse mediante la movilización de argumentos legales o a través de la revaluación de las definiciones preponderantes del éxito.

2. Conflictos distributivos como luchas por el reconocimiento

Como es bien sabido, MARX ya expresó una serie de graves reservas acerca de la idea política de las luchas distributivas, como defendían en su época los socialdemócratas, sobre todo. Esencialmente, sus objeciones se basaban en la convicción de que el objetivo de la simple redistribución de los recursos económicos deja como estaba la asimetría entre el capital y el trabajo, la causa real de la desigualdad social[46]. No pretendo ahora desempolvar esta crítica en mi debate con FRASER, dado que comparto con otros muchos la convicción de que MARX comete algunos errores graves en su análisis de la sociedad capitalista. La objeción fundamental aquí se refiere a la inequívoca propensión a despreciar la fuerza moral de los principios de igualdad y del éxito en cuanto superestructura cultural, aunque, en primer lugar, proporcionaran su marco legitimador a la recién aparecida sociedad mercantil[47]. No obstante, un reflejo que recuerda la reserva marxista salta cuando veo que FRASER trata de valorizar políticamente las luchas distributivas en contra del predominio (putativo) de las luchas de identidad. ¿Acaso no distan mucho de ser transparentes los fenómenos sociales que pretende designar la última categoría, dado que ni su fondo moral y motivacional ni las normas de legitimación con ellos relacionadas se comprenden lo suficiente? Cierto, en el debate desencadenado, entre otros por FRASER, ha habido una pronunciada tendencia a considerar que las luchas por la distribución, en contra de los conflictos culturales recientes de la década de 1990, constituían un dato no problemático[48]. A menudo, esto sólo conduce a proyectar los principios de justicia basados en la teoría de la distribución sobre la realidad social, como si fuese evidente de por sí que este tipo de consideración moral desempeña un papel motivador. Finalmente, del fenómeno de las luchas por la distribución, a menudo queda poco más que las medidas redistributivas discutidas en las negociaciones

[46] Karl MARX: "Critique of the Gotha Programme", en: *Marx/Engels Collected Works, vol. 24, 1874-1883*, Moscú, 1975, esp. parte IV, (trad. cast.: *Crítica al programa Gotha*. Barcelona. Materiales, 1974).

[47] Jürgen HABERMAS facilita el marco para esa crítica de MARX en: "Historical Materialism and the Development of Normative Structures", en: *Communication and the Evolution of Society.*

[48] A este respecto, pueden verse reservas similares a las mías en: Iris Marion YOUNG: "Unruly Categories: A Critique of Nancy Fraser's Dual Systems Theory", *New Left Review*, 222 (marzo-abril de 1977), págs. 147-160. Argumentando en contra de la tendencia habitual, YOUNG trata de situar la dimensión del reconocimiento en las llamadas luchas de distribución.

de los salarios públicos o en los debates parlamentarios sobre la política fiscal. Sin duda, poco podemos hablar aquí de la lucha social, en el sentido real de la expresión: los conflictos cotidianos en los que las personas afectadas tratan, mediante sus propios esfuerzos simbólicos y prácticos, de modificar un orden distributivo que sienten como injusto[49]. En este sentido, hay que reelaborar el concepto de las luchas por la distribución de manera que no se ajuste al nivel de las medidas redistributivas del Estado, sino que tenga en cuenta los espacios no estatales en los que se desarrollan los esfuerzos iniciales para deslegitimar el orden distributivo predominante. Sólo entonces se pondrá de manifiesto si FRASER tiene razón cuando establece una brecha insalvable entre estos conflictos y las llamadas luchas por la identidad.

La explicación que he dado hasta ahora del orden capitalista de reconocimiento ha debido dejar claro que considero gravemente engañosa la restricción del reconocimiento social a una sola forma: la "cultural". Hay, en cambio, tres esferas de reconocimiento incluidas en el orden moral que subyace al capitalismo, al menos en las sociedades occidentales, cuyos respectivos "excesos de validez" producen diferentes experiencias de injusticia o de falta de respeto injustificadas. Aquí, una dimensión —que, sorprendentemente, FRASER deja por completo fuera de su diagnóstico crítico de los tiempos— desempeña un papel absolutamente fundamental en la historia de estas sociedades: hasta el día de hoy, un conflicto dinámico atraviesa la historia del capitalismo sobre la interpretación adecuada del principio de igualdad jurídica, empezando por la explicación que hace MARX de los debates acerca de la justificación del robo de madera, que continúa hoy, por ejemplo, en la lucha de las mujeres a favor de unas disposiciones especiales en relación con el embarazo en la legislación laboral[50]. El medio a través del cual se desarrolla este tipo de lucha social es el derecho moderno, que promete a todos los miembros de la sociedad un respeto igual a su autonomía individual[51]. Es posible que la sugestiva presentación de Charles TAYLOR, según la cual la lucha por la igualdad corresponde, en cierto modo, a una fase, ahora superada, del desarrollo histórico en la que todavía no se planteaban las exigencias de reconocimiento de la "diferencia" cultural, haya provocado el error de FRASER. Sin embargo, esto me parece

---

[49] El mejor material para reincorporar ese concepto de lucha social a la teoría social sigue siendo el que ofrecen los estudios históricos o etnológicos. Junto con los trabajos antes mencionados de E. P. THOMPSON y Barrington MOORE, dos libros de James C. SCOTT resultan especialmente importantes aquí: *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (New Haven, 1985) y *Domination and the Art of Resistance: Hidden Transcripts*, New Haven y Londres, 1990 (trad. cast.: *Los dominados y el arte de la resistencia: discursos ocultos*. Tafalla. Txalaparta, 2003). En mi *Struggle for Recognition*, Cap. 8, (trad. cast.: *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona. Crítica, 1997) ya definí los perfiles de una teoría sistemática del reconocimiento como, entre otras cosas, un intento de relacionar esos estudios con la teoría moral, prestando atención a las experiencias de faltas de respeto social como motivación real de la resistencia. El texto presente conlleva un intento de clarificación de esa relación considerando la justificación moral de las experiencias.

[50] Véase la impresionante recopilación de material en: Robert C. SOLOMON: *A Passion for Justice: Emotions and the Origins of the Social Contract* (Reading, MA, 1990); cf. Karl MARX: "Proceeding of the Sixth Rhine Province Assembly. Third Article: Debates on the Law on Thefts of Wood", trad. de Clement DUTT, en: *Marx/Engels Collected Works, vol. 1, August 1835-March 1843* (Moscú, 1975), págs. 224-263.

[51] HABERMAS: *Between Facts and Norms*, Cap. 9.

erróneo porque, más allá de los fundamentos antes mencionados, no se produce nunca una batalla por el reconocimiento jurídico, salvo mediante la reivindicación de una "diferencia" específica en una determinada situación vital, que, hasta ahora, no ha recibido consideración jurídica, con referencia normativa al principio de igualdad. Podríamos decir de un modo más incisivo que todas las luchas por el reconocimiento progresan a través de una interpretación de la moral dialéctica de lo universal y lo particular: siempre se puede apelar a favor de una determinada diferencia relativa, aplicando un principio general de reconocimiento mutuo que obligue normativamente a una expansión de las relaciones vigentes de reconocimiento[52].

Ahora bien, la interpretación conflictiva de esta dialéctica moral adopta una forma especialmente caprichosa y opaca en estas esferas de reconocimiento que, en el plano normativo, subyacen a la estratificación social de la sociedad capitalista, porque, en cierto sentido, hay aquí dos formas mediante las que los sujetos pueden demandar el reconocimiento de sus particulares situaciones vitales o personalidades, con el fin de luchar por una mayor estima social y, en consecuencia, por más recursos. Por una parte, hasta un determinado umbral, negociado políticamente, es posible reclamar la aplicación de unos derechos sociales que garantizan a todos los miembros de la sociedad unos bienes esenciales mínimos, con independencia del éxito. Este enfoque sigue el principio de la igualdad jurídica en la medida en que, al movilizar con razón el principio de igualdad, pueden aducirse fundamentos normativos para hacer que el bienestar económico mínimo sea un imperativo del reconocimiento jurídico. Por otra parte, sin embargo, en la realidad social cotidiana del capitalismo existe también la posibilidad de apelar a los logros propios como algo "diferente", dado que no reciben suficiente consideración o estima social en la estructura hegemónica de valor que prepondera[53]. Sin duda, un cuadro suficientemente diferenciado de este tipo de lucha por el reconocimiento sólo es posible cuando tenemos en cuenta el hecho de que incluso la demarcación social de las profesiones —en realidad, la configuración de la división social del trabajo en su conjunto— es un resultado de la valoración cultural de capacidades específicas de éxito. Hoy día, está quedando muy claro que la construcción social de los campos profesionales está plagada de prejuicios acerca de los límites de las capacidades de la mujer.

Un examen de las investigaciones relevantes demuestra pronto que la infravaloración de las profesiones en las que predominan las mujeres no se debe al contenido real del trabajo, sino a otra cosa: toda actividad profesionalizada cae automáticamente en la jerarquía de estatus social en cuanto sea practicada sobre todo por mujeres, mientras que asciende en la jerarquía de estatus si se invierte la proporción

---

[52] Esta formulación va dirigida sobre todo contra las objeciones a mi enfoque del reconocimiento, como las de Alexander García Duttmann, que dicen que ignoro el papel constitutivo de la experiencia de la "diferencia" en beneficio de una filosofía de la reconciliación. Véase: Duttmann: *Between Cultures: Tensions in the Struggle for Recognition*, trad. de Kenneth B. Woodgate (Nueva York y Londres, 2000), págs. 137-166.

[53] Uno de los intentos más convincentes del mundo germanoparlante para mostrar la tensión subjetiva entre el principio normativo del éxito y la evaluación "injusta" procede de un equipo de investigación dirigido por Lothar Hack y cols.: *Leistung und Herrschaft. Soziale Strukturzusammenhäunge subjektiver Relevanz bei jüngeren Industriearbeitern* (Frankfurt del Main y Nueva York, 1979) esp. Cap. 8.

de géneros[54]. El género opera aquí en la organización de la división social del trabajo como una medida cultural que determina la estima social debida a una actividad concreta, con independencia de la especificidad del trabajo. Sólo este mecanismo cultural, el desprecio (con fundamento naturalista) de la capacidad de éxito de la mujer, puede explicar por qué, en la idea que la sociedad capitalista burguesa tiene de sus propias premisas, las actividades de ama de casa y de cuidado de la prole, de facto propias de mujeres, no se consideran en absoluto como "trabajo". Hay que invocar el mismo mecanismo para explicar por qué se produce siempre una pronunciada pérdida de estatus cuando una profesión de predominio masculino pasa a ser de predominio femenino[55]. Todo esto demuestra cuánto debe la legitimación del orden de la distribución social a los puntos de vista culturales acerca de la aportación de diferentes grupos de estatus o estratos a la reproducción social. Las tablas de clasificación y los esquemas de evaluación, profundamente anclados en la cultura de la sociedad capitalista burguesa, no sólo determinan las actividades que puedan valorarse como "trabajo" y, por tanto, sean aptas para la profesionalización, sino también hasta dónde debe llegar el reconocimiento social de cada actividad profesionalizada. Si, a la luz de este descubrimiento, consideramos también que, por regla general, las experiencias de injusticia las desencadena la aplicación insuficiente o incompleta de un principio de legitimación preponderante, llegamos a una tesis que me parece adecuada para interpretar las luchas por la distribución en el capitalismo: esos conflictos suelen producirse cuando unos grupos sociales tratan de cuestionar los modelos de evaluación establecidos —como respuesta a la experiencia de la falta de respeto a sus logros reales— y luchan para conseguir una mayor estima de sus aportaciones sociales y, en consecuencia, una redistribución económica. Por tanto, cuando no adoptan la forma de movilización de los derechos sociales, las luchas por la redistribución son conflictos definitorios sobre la legitimidad de la aplicación actual del principio del éxito[56].

Ahora bien, la reivindicación de universalidad de esta tesis puede sorprender en este punto, dado que, hasta ahora, sólo he demostrado la fuerza de la influencia de los modelos culturales de evaluación sobre la distribución de estatus en el caso de la división del trabajo según el género. La lucha feminista para valorizar socialmente a la "mujer" ama de casa es, hasta ahora, el ejemplo más claro de cómo, en el marco del principio capitalista del éxito, puede provocarse la redistribución social sobre todo mediante la deslegitimación de las evaluaciones prevalecientes del éxito. Cuando se ven amenazadas por una falta de estatus, dice Reinhard KRECKEL, las mujeres sólo pueden responder hoy día entrando en el mercado de trabajo o "luchando por el reconocimiento social de su propia actividad reproductiva en el hogar, como un trabajo social igualmente valorable"[57]. Si

[54] Véase una perspectiva general en: GILDEMEISTER y WETTERER: "Wie Geschlechter gemacht werden"; Angelika WETTERER (ed.): *Profession und Geschlecht. Über die Marginalität von Frauen in hochqualifizierten Berufen* (Frankfurt del Main y Nueva York, 1992); WETTERER (ed.): *Die soziale Konstruktion von Geschlecht in Professionalisierungsprozesen* (Frankfurt del Main y Nueva York, 1995).

[55] Véanse numerosos ejemplos en: Anne WITZ: *Professions and Patriarchy* (Londres y Nueva York, 1992).

[56] Con respecto a esa perspectiva ante los conflictos éticos, influida por Pierre BOURDIEU, véase: Klaus EDER y Oliver SCHMIDTKE: "Ethnische Mobilisierung und die Logik von Identitätskämpfen. Eine situantionstheoretische Perspektive jenseits von 'Rational Choice'", *Zeitschrift für Soziologie*, 27 (6) (1998), págs. 418-437.

[57] KRECKEL: *Politische Soziologie der sozialen Ungleichheit*, 100.

generalizamos en el plano social este ejemplo especialmente vívido y lo convertimos en el paradigma de las luchas por la distribución, llegamos a la lógica argumental de la mayoría de estos conflictos: una y otra vez, una actividad ya profesionalizada o, incluso, no regulada debe presentarse simbólicamente a una nueva luz —un nuevo horizonte de valor— con el fin de establecer que el sistema institucionalizado de evaluación es unilateral o restrictivo y, por consiguiente, que el orden de distribución establecido no posee suficiente legitimidad de acuerdo con sus propios principios. No obstante, el alcance de esas luchas sólo se manifiesta cuando consideramos al mismo tiempo que la cuestión de la estima adecuada con respecto a diversas actividades constituye la trama del conflicto cotidiano de la reproducción de la división capitalista del trabajo. Sea en el sector industrial o en el de servicios, en la administración o, cada vez más, en la familia, no sólo la valoración "justa", sino también la demarcación y la conexión entre actividades están sometidas siempre a un proceso conflictivo de negociación, dado que no existe una forma adecuada de anclarlas en algo parecido a un orden funcional puramente "técnico", neutro con respecto a los valores. Precisamente en la medida en que la redistribución de los bienes materiales está directa o indirectamente conectada con los resultados de esos conflictos, éstos son, en primero y principal lugar, conflictos distributivos en un sentido nada espectacular, prepolítico incluso. Sin embargo, estos conflictos ubicuos, por supuesto, sólo se convierten en "luchas", en un sentido político más exigente, cuando un número suficientemente grande de afectados se reúne para convencer al público de la importancia general, paradigmática, de su causa, cuestionando, por tanto, el orden de estatus preponderante en su conjunto.

El argumento que acabamos de destacar contiene dos implicaciones teóricas sociales que me gustaría reformular ahora de manera más clara, dado que contradicen directamente las premisas fundamentales de la postura de FRASER. En ambos casos, nuestro desacuerdo se refiere a la relación entre la economía y la cultura o entre el orden económico capitalista y los valores culturales.

a) Hasta ahora, mis reflexiones han llevado a la conclusión de que una concepción satisfactoria del orden social capitalista no sólo requiere incluir las tres esferas del reconocimiento social, a cuyos principios normativos pueden conectar los sujetos sus legítimas expectativas de reconocimiento recíproco. Sin embargo, debemos considerar también los valores culturales involucrados en la constitución institucional de la esfera económica mediante las interpretaciones del principio del éxito, que le aporta una configuración especial en forma de una división de trabajo y una distribución de estatus. En este sentido, como no sólo han demostrado los estudios feministas sobre el papel constitutivo del dualismo de género, sino también algunos de los primeros antropólogos, no es aconsejable aislar en el plano teórico los factores puramente económicos o sistémicos de los elementos culturales con respecto al orden económico capitalista[58]. Todos los cambios de la organización profesional o de las reglas de remuneración que tienen lugar

[58] Véase, por ej.: Marshall SAHLINS: *Culture and Practical Reason*, Chicago, 1976, esp. Caps. 4 y 5, (trad. cast.: *Cultura y razón práctica: contra el utilitarismo en la teoría antropológica*. Barcelona. Gedisa, 1998.)

en los límites de estas esferas se deben a consideraciones de eficiencia que están inextricablemente fundidas con perspectivas culturales acerca del mundo social. Por supuesto, FRASER tiene toda la libertad para explicar este dato de la "interpenetración" de la cultura y la economía mediante el procedimiento del "dualismo de perspectiva", que, desde el punto de vista metodológico, permite analizar el mismo dominio objeto tanto desde la perspectiva de la utilidad económica como desde la hegemonía cultural. Sin embargo, esta propuesta encierra cierta arbitrariedad, pues no encontramos ningún argumento que explique por qué, si combinamos dos perspectivas meramente analíticas, han de ser la de la "economía" y la de la "cultura".

En todas las versiones clásicas del dualismo metodológico —como la que encontramos en los primeros escritos de HABERMAS, siguiendo la famosa distinción de David LOCKWOOD[59]—, la admisión metodológica de dos perspectivas complementarias se justifica por consideraciones que se refieren a la estructura del dominio objeto mismo: los puntos de vista de la "integración social" y de la "integración del sistema" han de entenderse como aspectos de la coordinación de la acción social que son esenciales para la reproducción de las sociedades capitalistas más modernas o constitutivas de las mismas. La importancia de este argumento, —cualquiera que sea quien lo presente— radica en que nada análogo se encuentra en las reflexiones de FRASER: queda completamente sin aclarar por qué el orden social capitalista ha de investigarse ahora desde las dos perspectivas de la "economía" y de la "cultura", cuando parece igualmente posible analizar el campo objeto desde otras perspectivas, como la "moral" y el "derecho". En pocas palabras, cualquier tipo de perspectivismo metodológico quedará vacío en la medida en que no esté anclado en unas perspectivas teórico-sociales relativas a la forma de entender la reproducción social en las sociedades capitalistas. Ahora bien, con respecto a esta última cuestión, en contraste con la concepción nada clara (en este punto) de FRASER, yo defiendo una postura que no lleva, por ejemplo, a un "monismo teórico cultural", sino —utilizando estas formulaciones— a un "monismo teórico moral". Dado que las instituciones de las sociedades capitalistas incluso requieren una legitimación racional mediante unos principios generalizables de reconocimiento recíproco, su reproducción sigue dependiendo de una base de consenso moral, que, por tanto, posee una primacía real frente a otros mecanismos de integración, dado que es la base de las expectativas normativas de los miembros de la sociedad, así como de su disposición para el conflicto.

b) Como muestran mis observaciones de este apartado, presento siempre los conflictos y luchas de las formaciones sociales capitalistas en relación con los principios de reconocimiento mutuo que consideran legítimos los mismos miembros de la sociedad. Lo que motiva a los individuos o grupos sociales a cuestionar el orden social prevaleciente y a plantear una resistencia práctica es la convicción *moral* de que, con respecto a sus propias situaciones o particularidades, los principios de reconocimiento tenidos por legítimos se aplican de manera inco-

[59] Cf. Jürgen HABERMAS: *"Technik" und "Wissenschaft" als Ideologie*, Frankfurt del Main, 1968; traducción parcial en: *Toward a Rational Society*, trad. de Jeremy SHAPIRO, Boston, 1970, (trad. cast.: de Manuel JIMÉNEZ REDONDO: *Ciencia y técnica como "ideología"*. Madrid. Tecnos, 1986).

rrecta o inadecuada. De esto se deduce, antes de nada y *contra* FRASER, que una experiencia moral que pueda describirse con razón como una "falta de respeto" debe considerarse como la base motivacional de todos los conflictos sociales: los sujetos o grupos consideran que no se les respeta en ciertos aspectos de sus capacidades o características porque se han convencido de que la práctica institucional de un principio legítimo de reconocimiento no refleja estas disposiciones de forma injustificable[60]. Por el contrario, la oposición entre conflictos "económicos" y "culturales" podría tener, en el mejor de los casos, una significación secundaria, dado que designa de modo más preciso los aspectos en los que se experimenta la falta de respeto.

Sin embargo, esta forma de hablar sería de nuevo engañosa en la medida en que sugiere que, hoy día, las cuestiones de interpretación y evaluación culturales sólo tienen una relevancia decisiva en determinados tipos de conflictos sociales. Como debería haber aclarado mi reinterpretación de las "luchas por la distribución", esa afirmación es inadecuada incluso con respecto a los conflictos que los participantes creen dirigidos a la redistribución de recursos materiales. También aquí, las interpretaciones culturales desempeñan un papel constitutivo: lo que se discute es, precisamente, si, con respecto a la división real de tareas, los esquemas frecuente de evaluación de los logros y aportaciones sociales son, de hecho, justos. Sin embargo, esta observación puede generalizarse ahora más allá del estrecho marco de las luchas por la distribución, en el sentido de que las cuestiones culturales son internamente relevantes para todas las luchas por el "reconocimiento", dado que la aplicación de los principios del reconocimiento siempre tiene lugar a la luz de las interpretaciones culturales de necesidades, reivindicaciones o habilidades. Sea en los conflictos contemporáneos en torno a las consecuencias socio-morales del amor, el ejercicio adecuado del principio de igualdad jurídica o la interpretación justa del principio del éxito, los cuestionamientos específicos de los modelos tradicionales de evaluación desempeñan siempre un papel fundamental. Sería engañoso restringir aquí la influencia de la "cultura" a un único tipo de conflicto social[61]. En realidad, siempre he entendido el influyente artículo anterior de FRASER sobre la "lucha en torno a las necesidades" en el sentido de defender, precisamente, que esta significación constitutiva de los prejuicios culturales y de los esquemas interpretativos debe destacarse en todos los conflictos sociales[62].

Espero que estas reflexiones hayan dejado claro que sólo puede conseguirse un enfoque teórico social suficiente de los conflictos sociales si, partiendo de unos principios de reconocimiento institucionalizados y legitimadores, se presta

[60] HONNETH: *The Struggle for Recognition*, esp. Cap. 8, (trad. cast.: *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona. Crítica, 1997.)

[61] En este sentido, considero también injustificada la objeción de Martin FUCHS de que manejo las "confrontaciones en torno a los modelos de valor social" como si no desempeñaran ningún papel en las "luchas por el reconocimiento" de carácter social (*Kampf um Differenz. Repräsentation, Subjektivität und soziale Bewegungen. Das Beispiel Indiens* (Frankfurt del Main, 1999), 323). Mantengo, no obstante, que esos conflictos de valor suelen canalizarse mediante la referencia a principios específicos de reconocimiento que se consideran legítimos.

[62] FRASER: "Struggle over Needs".

atención a los engaños morales y a las experiencias de injusticia. En mi debate con Nancy FRASER, quedan dos áreas problemáticas, que constituirán el objeto del tercer apartado. Antes de nada, de acuerdo con la interpretación que propuse del contenido moral de las "luchas por la distribución", no queda claro cómo deban incluirse en el espectro resultante de los conflictos sociales aquellos que, por regla general, actualmente se denominan "luchas por la identidad". Aunque FRASER y yo tengamos puntos de vista diferentes sobre la novedad y la relevancia social de estas luchas por el "reconocimiento cultural", su significación contemporánea es indiscutible y la cuestión de su interpretación es apremiante. Aquí, sobre el fondo de mis observaciones a este punto, hay dos respuestas que, en principio, me parecen posibles. Pueden distinguirse por sus diferentes referencias al sistema dominante de principios de reconocimiento: o bien se interpretan estos conflictos "culturales" dentro del horizonte del principio de igualdad jurídica, de manera que, esencialmente, tengan que ver con una expansión de nuestra forma liberal de entender la autonomía individual, o se describen como algo nuevo, en el sentido de que preparen el camino para la aparición trascendental de algo parecido a un cuarto principio de reconocimiento de las sociedades capitalistas liberales, que giraría en torno al respeto mutuo de las particularidades culturales de los grupos o colectividades (III, 1).

La segunda cuestión sin respuesta atañe al problema de los criterios normativos con los que se juzguen moralmente las demandas hechas en los conflictos sociales. En realidad, creo que una teoría del reconocimiento suficientemente diferenciada tiene la gran ventaja de que se puedan describir las experiencias sociales de injusticia con el mismo lenguaje que se utilice para justificar las demandas: las experiencias de sesgos infundados en la aplicación de los principios de reconocimiento se interpretan como "motivos" de resistencia y conflicto sociales, y estas experiencias pueden invocarse entonces en el nivel normativo para la justificación moral de las correspondientes demandas. Pero, por supuesto, esto no dice nada acerca de la implementación moralmente "correcta" de estos principios ni de su legitimidad moral en su conjunto. Me gustaría dar este paso, en un esbozo a grandes rasgos, en la última parte de mi respuesta (III, 2). De ese modo, trataré de reunir mis primeras reflexiones en una concepción de la justicia, en el marco de la teoría del reconocimiento, clarificando en qué aspectos difiere de la idea de la "paridad participativa".

III. Reconocimiento y justicia social

A pesar de las reservas y dudas que he expresado acerca de la oposición entre "distribución" y "reconocimiento cultural" que establece FRASER, aún no he expuesto cómo describiría las nuevas tendencias de una "política de identidad" en el marco de mi esquema alternativo. En efecto, desde el primer paso de mi argumento, he dejado claro que considero muy problemática la restricción del concepto de "reconocimiento" a las demandas que hacen ahora las minorías culturales: esto oscurece sistemáticamente el hecho de que la resistencia a un orden social establecido está impulsada siempre por la experiencia moral de no recibir, en algún aspecto, lo que se considera un reconocimiento justificado. Después, he tratado de explicar de qué maneras puede experimentarse la falta de respeto

social en las sociedades contemporáneas, con la ayuda de tres principios del reconocimiento, institucionalmente anclados en las sociedades capitalistas modernas. Esto no sólo debería haber establecido que las experiencias de falta de respeto social son relativas a las normas de reconocimiento elaboradas a lo largo de la historia, sino, sobre todo, que los conflictos relativos a la distribución deben entenderse en gran parte como luchas por el reconocimiento, en la medida en que se relacionan con la adecuada interpretación del principio del éxito. Sin embargo, hasta ahora no he presentado ninguna respuesta a la cuestión de cómo deben entenderse las exigencias político-morales planteadas ahora por las minorías culturales en pro del "reconocimiento" de sus identidades (colectivas) sobre la base de un concepto diferenciado de reconocimiento. Precisamente para esos objetivos políticos reserva FRASER su concepto de "reconocimiento cultural", mientras que, a mí, este concepto me parece tan necesitado de explicación normativa como el anterior concepto aglutinante de "distribución". Voy a continuar planteando una pregunta con respecto al complejo fenómeno de la "política de identidad": ¿qué principio normativo pueden invocar los diferentes grupos en cuestión con el fin de justificar públicamente sus demandas de reconocimiento "cultural"? Ocurre que el adjetivo "cultural" nos dice muy poco, pues no explica si los medios para satisfacer esas demandas relativas a la identidad política son jurídicos, políticos o culturales.

1. La identidad cultural y las luchas por el reconocimiento

En la actualidad, el concepto de "política de identidad" describe la tendencia de muchos grupos desfavorecidos a reclamar no sólo la eliminación de la discriminación mediante el ejercicio de los derechos universales, sino también a exigir las formas específicas de grupo de preferencia, reconocimiento o participación. Sólo con este giro hacia las demandas del reconocimiento público de las identidades colectivas se ha producido una "culturización" de los conflictos sociales, en el sentido de que la pertenencia a una determinada "cultura" minoritaria puede utilizarse para movilizar moralmente la resistencia política. Aunque ya vimos en el primer apartado que, hoy día, esas formas de resistencia política no deben sobreestimarse sociológicamente de ninguna manera, dado que su importancia pública sólo se debe a menudo a la estilización de los medios de comunicación de masas, siguen constituyendo, no obstante, un desafío no insignificante para una teoría social de orientación normativa, porque se plantea la cuestión de si la politización de la identidad cultural no es más que otra modalidad de los conflictos señalados antes o si, por el contrario, hemos alcanzado un nuevo umbral en la historia de los conflictos de las sociedades capitalistas liberales. Si ésta es la forma correcta de exponer los retos conectados con la "política de identidad", esto significa considerar la posibilidad de la aparición de un nuevo y cuarto principio de reconocimiento dentro de la infraestructura normativa de las sociedades capitalistas. En la interacción presente de los horizontes de valor transformados y las demandas sociales, ¿los perfiles normativos surgen de un principio de reconocimiento que no puede colocarse sin más junto a los principios ya establecidos, dado que no requieren el reconocimiento social del sujeto singular necesitado (amor), de la persona jurídica autónoma (derecho) o del miembro cooperativo de

la sociedad (estima), sino de los miembros de un grupo cultural? o bien ¿pueden darse respuestas significativas a las demandas de reconocimiento público de las identidades colectivas en el horizonte normativo de la cultura de reconocimiento vigente, en la medida en que puedan entenderse como aplicaciones del principio de igualdad o reinterpretaciones del principio del éxito?

Una observación de Will KYMLICKA ofrece un acceso adecuado a este conjunto de problemas. Según KYMLICKA, la tendencia actual hacia la "política de identidad" se debe a una agitación cultural que ha llevado, en las últimas décadas, una autodefinición gradual de las minorías sociales. Aunque ciertos grupos, como los *homosexuales* o los discapacitados habían definido con anterioridad sus propias identidades mediante conceptos de desviación sexual o biológica, de manera que tenían que entenderse como grupos contingentes de individuos, hoy se caracterizan en mucha mayor medida como comunidades culturalmente integradas con una historia, un lenguaje y una sensibilidad comunes[63]. Sólo con esta interpretación de la identidad cultural, los grupos que padecen la discriminación social han desarrollado una autocomprensión que ahora les permite verse en una especie de frente común con los grupos étnicos que luchan por el respeto a su independencia cultural. Por supuesto, lo mismo puede decirse de los sectores del movimiento de la mujer que tratan de hacer del hecho de la diferencia sexual el punto de referencia para una redefinición cultural en la que la "feminidad" se convierta en la base de una cultura común. También aquí, adoptando en cierto modo el ejemplo de las minorías étnicas con un lenguaje, un origen y una cultura cotidiana comunes, se está produciendo una transformación de la autocomprensión colectiva que puede llevar a la reivindicación del reconocimiento de la propia cultura. Por tanto, muchos grupos sociales, cuyo vínculo inicial no consistía más que en la experiencia negativa de la discriminación social, han emprendido no hace mucho ese proceso de redefinición gradual mediante el que la necesidad de exclusión se hace virtud en la construcción de una cultura independiente[64]. El resultado de este cambio de la forma de las identidades colectivas es la aparición de todo un espectro de comunidades definidas por su cultura, que se extiende desde las "comunidades gays" hasta las iniciativas de los discapacitados de las minorías étnicas. El concepto de "política de identidad" recoge la idea de que todas estas colectividades recién surgidas —o mejor, "interpretadas"— luchan por el reconocimiento de su independencia culturalmente definida.

Por supuesto, tras esta retórica común —la exigencia del reconocimiento de la identidad cultural—, hay una multitud de objetivos distintos, y diferenciarlos es fundamental para evaluarlos desde un punto de vista normativo. En el nivel más elevado, esas exigencias de reconocimiento pueden distinguirse, antes de nada, dependiendo de que los objetivos que articulan tengan un carácter individual o uno originalmente "comunal" o colectivo. Aquí, siguiendo una indicación de Bern-

[63] Will KYMLICKA: *Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada* (Toronto, 1998), esp. Cap. 6. Agradezco a Martin FRANK que me remitiera a este libro.

[64] Sin embargo, esto no debiera llevar a la conclusión de que las distinciones entre colectivos "deseados, autoidentificados" y "no intencionados, subjetivizados" hayan dejado de tener sentido. La cuestión estriba sólo en si esas distinciones son aún ahora significativas desde un punto de vista normativo. Sobre el problema en general y la correspondiente terminología, véase: Carolin EMCKE: *Kollektive Identitäten. Sozialphilosophische Grundlagen* (Frankfurt del Main, 2000).

hard PETERS, llamaremos "individualistas" a las demandas colectivas de reconocimiento que aspiran a mejorar la situación de los miembros del grupo, mientras que a las que pretenden, en un sentido esencial, la mejora de la vida común del grupo las llamaremos "comunales"[65]. Si tenemos en cuenta esta distinción, pronto resultará obvio que ciertas demandas de reconocimiento hechas en nombre de un grupo cultural poseen un carácter individualista oculto, dado que se refieren a situaciones de miembros concretos del grupo. Por tanto, a menudo, el recurso a ese reconocimiento sólo sirve al objetivo de eliminar la discriminación social que impide a los miembros del grupo, en cuanto miembros de su grupo específico, hacer uso de derechos básicos universales. Con respecto a este tipo de objetivo planteado de forma colectiva, no cabe duda de que las demandas de la "política de identidad" permanecen dentro del marco normativo de la lucha por la igualdad de tratamiento jurídico: lo que se pide de acuerdo con el principio de igualdad es la eliminación de obstáculos o desventajas relativas a las características culturales de un grupo social, como las que colocan a sus miembros en situación de desventaja frente a la mayoría[66]. Como la cuestión que aquí se debate tiene que ver con las demandas que, por así decir, niega el orden normativo de reconocimiento de la sociedad capitalista liberal, esos objetivos que tienen un carácter originalmente comunal poseen un interés mucho mayor en relación con nuestra cuestión presente.

Como he dicho, los objetivos de este tipo hacen del bienestar del grupo social como tal el punto de referencia de las demandas colectivas. Lo que se demanda, cuando una comunidad que se comprende a sí misma como cultural pide el reconocimiento de su independencia cultural, no es la mejora de las situaciones de sus miembros, sino, más bien, la protección o mejora de su vida común como grupo. También aquí, PETERS señala otras diferenciaciones que nos resultan útiles para nuestros fines. De acuerdo con su análisis, hay tres objetivos distintos con un carácter comunal que pueden pedir los grupos sociales en apelaciones retóricas al concepto de reconocimiento[67]. El primer tipo de demanda tiene que ver con conseguir protección contra abusos externos que pueden influir negativamente en la reproducción cultural del grupo. Sólo tenemos que pensar aquí en el caso inocuo de las libertades básicas de expresión, reunión y religión, que, en su mayor parte, están protegidas en los estados democráticos constitucionales, donde surgen conflictos graves cuando la prolongación de ciertas prácticas de una comunidad cultural (p. ej., mandatos relativos a la vestimenta o a los sacrificios) requiere la exención de las leyes vigentes. Pero incluso las complicaciones de este tipo no dejan dudas de que, en el primer caso, la lucha del grupo tiene lugar dentro del marco normativo que señala el principio de igualdad de reconocimiento jurídico: las exenciones que demanda un grupo para proteger su integridad cultural se basan en el recurso a la igualdad jurídica, en la medida en que reivindica para una minoría la misma protección jurídica que tiene garantizada la mayoría.

[65] Véase: Bernhard PETERS: "Understanding Multiculturalism", *IIS-Arbeitspapier*, 14, 1999, Universidad de Bremen.

[66] Sobre la conexión entre las políticas antidiscriminativas y el principio de igualdad, véase la meticulosa disertación de Rainer NICKEL: *Gleichheit un Differenz in der vielfältigen Republik* (Baden-Baden, 1999), esp. Cap. 2.

[67] PETERS: "Understanding Multiculturalism".

Cuando las demandas de reconocimiento de la identidad cultural aspiran a proteger la integridad de la vida del grupo, pasan necesariamente por el ojo de la aguja del principio de igualdad, porque todo aquello a lo que puedan recurrir normativamente los objetivos de este tipo se deriva, en último término, de la idea de que la igualdad jurídica requiere la abstracción de las diferencias culturales.

Si este tipo de demanda puede entenderse como una clase de objetivo negativo, dado que tiene que ver con la defensa contra abusos amenazadores para la cultura, el segundo tipo examinado por PETERS tiene un carácter claramente positivo. Aquí, los grupos sociales apelan al reconocimiento de su identidad cultural porque solicitan recursos o medidas preventivas para promover y desarrollar la cohesión de la comunidad. El espectro de medios que, en principio, puede solicitarse en este contexto se extiende desde el apoyo económico a la instrucción en la lengua materna y a adecuar la representación en los medios de comunicación; pero, en cada caso, el grupo en cuestión debe demostrar primero públicamente que no le será posible mantener su cultura y forma de vida sin esos recursos o medidas preventivas. También aquí, una de las posibilidades de justificación normativa consiste en formular la apelación al principio de igualdad jurídica, señalando los inconvenientes del pasado o del presente. Cuando se ha hecho la reivindicación correspondiente, toca al Estado la eliminación de los obstáculos que perjudican o han perjudicado injustificadamente a un grupo social a la hora de desarrollar su vida cultural en relación con la cultura mayoritaria. Es obvio que sólo pueden hacerse de este modo las demandas de carácter limitado en el tiempo, dado que pierden su fuerza normativa con la eliminación del perjuicio[68]. Cuando los medios que se demandan para promover una cultura comunal son a largo plazo, hay que utilizar otros argumentos, cuya peculiaridad normativa apunta a un tercer tipo de objetivo "comunal".

Como tercer tipo de demanda que los grupos sociales hacen en relación con su bienestar común como grupo, PETERS menciona el objetivo del reconocimiento o respeto de la cultura mayoritaria de la sociedad. En este caso, "reconocimiento" ya no parece que tenga el sentido meramente indirecto de garantizar la existencia continuada de la comunidad mediante la ausencia de interferencias en sus prácticas culturales o la promoción de las mismas, sino el sentido completamente directo de aceptación —o, incluso, estima— de sus objetivos u orientaciones de valor como tales[69]. Es probable que sólo este tercer nivel alcance lo que hoy se designa sobre todo mediante la idea del "reconocimiento" de las diferencias culturales, y supongo que es a lo que se refiere Nancy FRASER con el concepto de "reconocimiento cultural". En otras palabras, podríamos decir que, aquí, la demanda de que no se tenga en cuenta la diferencia deja paso a la demanda de lo contrario. Por supuesto, surgen unas cuantas dificultades para aclarar el significado de este tipo de objetivo, si no puede tener el significado antes mencionado de medio de protección indirecta, jurídica, de la existencia continuada de una comunidad cultural. Una vez más, podemos seguir aquí las indicaciones de PETERS, que trata de diferenciar una serie de aplicaciones directas de "reconocimien-

[68] Véase la excelente disertación de Martin FRANK: *Probleme einer interkulturellen Gerechtigkeitstheorie*, J. W. Goethe Universität, Frankfurt del Main, 1999.

[69] PETERS: "Understanding Multiculturalism".

to". En primer lugar, este objetivo puede incluir la demanda de que, como miembro de una minoría cultural, la persona no sólo goza de iguales derechos políticos, sino también de la oportunidad real de atraer la atención del público a las convicciones de valor de su propio grupo. Los posibles significados de esto se explicarán mejor en relación con una virtud procedimental de las instituciones democráticas, que se mide por su capacidad de interacción respetuosa con las minorías culturales[70]. La demanda directa de reconocimiento cultural parece tener otro significado cuando aspira a proteger un grupo de ciertas formas de degradación, falta de respeto y humillación culturales; entonces, podemos pensar, por ejemplo, en los casos en que las organizaciones feministas han reclamado la prohibición o restricción de la pornografía porque la consideraban una representación degradante de las mujeres. Sin embargo, una consideración más detenida de este ejemplo, aclara rápidamente que los objetivos de este tipo envuelven, una vez más, un intento de reactivar en sentido normativo el principio de igualdad del derecho moderno con el fin de presentar experiencias recurrentes de degradación como la causa de un perjuicio específico para un grupo. Aquí, dependiendo del orden constitucional, caben dos posibilidades a las personas afectadas: según los hechos del caso, pueden definir el efecto perjudicial de la humillación cultural como una violación de su dignidad o como una limitación de su libertad[71].

En cuanto esas demandas de reconocimiento dejen de adoptar la forma meramente negativa de protección de una degradación dirigida en concreto contra un grupo y promuevan la estima de sus propios objetivos y valores, acabará excediendo el marco normativo del principio de igualdad jurídica. Por ahora, nos centramos en la idea de que las prácticas constitutivas, modo de vida y orientación de valores de la comunidad cultural merecen una forma especial de apreciación que no puede derivarse del principio de igualdad de trato. La propia cultura no sólo debe gozar de estima social porque no deba quedar perjudicada frente a la cultura mayoritaria, sino porque, en sí misma, representa un bien que la sociedad debería agradecer. Por supuesto, también aquí aparecen dos posibles alternativas, cuyas diferencias nacen de las distintas normas que pueden seguirse para hacer la demanda de estima social. Por otra parte, en principio, sería posible destacar o apelar al valor de la propia cultura en la idea normativa según la cual suele medirse la estima de individuos o grupos en la sociedad capitalista liberal, es decir, el principio del mérito. Sin embargo, con respecto a la comunidad cultural, la consecuencia de esto sería que tendría que mostrar que sus propias prácticas y forma de vida representan una contribución esencial a la reproducción de la sociedad y, en este sentido, ofrecen un "éxito" indispensable. Dejando de lado la posibilidad de que esta presentación forzada implique ya una demanda poco razonable, que contradiga las peticiones del grupo, esta forma de estima presupondría expandir el principio del éxito hasta el punto de exceder su restante sustancia "material" de un modo difícilmente justificable. En consecuencia, parece más prometedor para las minorías culturales adoptar una forma alternativa de

[70] Pueden encontrarse consideraciones de este tipo en: Avishai MARGALIT: *The Decent Society*, Parte 4.
[71] Véase: NICKEL: *Gleichheit und Differenz*, esp. Cap. 3.

fundamentar sus demandas: no se afirmaría el valor de su cultura en relación con un principio aceptado de reconocimiento, sino con independencia de todas las referencias institucionalizadas de valor y, en este sentido, "absolutamente". No obstante, no está nada claro lo que pueda significar esto en el debate contemporáneo.

Con la demanda de que la cultura comunal de una minoría goce de estimación social por sí misma, el horizonte normativo, tanto del principio de igualdad como del principio del éxito, queda definitivamente superado, porque ya no se trata de asegurar, con la mayor neutralidad axiológica posible, la igualdad de oportunidades de todos los sujetos para realizar sus objetivos vitales, ni de estimar, del modo más justo posible, determinadas aportaciones a la sociedad como "éxitos". Se trata, más bien, del objetivo, mucho más radical de respetar las prácticas culturales de una minoría como algo socialmente valioso en sí mismo, como un bien social. Si la idea de reconocer la diferencia cultural está conectada con esta demanda radical, no está claro, con independencia incluso de todos los problemas de justificación, qué medidas políticas la acompañarían en casos concretos. El espectro de alternativas posibles va desde la inclusión en la práctica de concesión de honores públicos a la transmisión pedagógica de logros culturales o la consideración de las fiestas rituales importantes en el calendario público de la comunidad política. Además, no debería descartarse la posibilidad de que una sociedad esté en condiciones de incrementar su imaginación institucional con respecto a disposiciones de este tipo hasta el punto de que pueda dar una explicación del carácter marcado por valores de sus propias prácticas y ritos. Sin embargo, en este contexto, el principal problema no es la forma adecuada de implementación institucional, sino, más bien, el carácter normativo de la misma demanda. La clase de estima social que conllevaría el reconocimiento de una cultura como algo valioso no es una respuesta pública que pudiera solicitarse o exigirse, ya que sólo podría surgir de manera espontánea o voluntaria de acuerdo con las normas del examen evaluador[72]. En contraste con la estima requerida normativamente por el principio institucionalizado del mérito, no hay posibilidad de exigir normativamente la evaluación positiva de formas culturales de vida. En el mejor de los casos, podemos hablar sólo de la disposición a tomar nota de las cualidades específicas de otras culturas cuyo valor pueda examinarse.

Esta última circunstancia pone de manifiesto que no podemos hablar con sentido de una "demanda" de estima social de la propia cultura. Es cierto que las minorías culturales pueden alimentar esperanzas o tener expectativas de ser valoradas de un modo especial por la mayoría a causa de los éxitos reflejados en el hecho de desarrollar un lenguaje y una orientación axiológica diferentes. Ahora bien, puede que no haya una reivindicación legítima de esta clase de estima, dado que sólo puede ser el resultado de un proceso de juicio que se escapa a nuestro control, como la simpatía o el afecto. Sin embargo, puede tener perfecto sentido hablar en este contexto de una reivindicación indirecta, secundaria a la atención y consideración bienintencionadas de la mayoría, de manera que pueda desencadenarse en primer lugar el proceso de comunicación intercultural. Aquí

[72] Charles Taylor ha llamado la atención sobre esto en: "The Politics of Recognition", esp. pág. 67 y sgs.; véase también: Peters: "Understanding Multiculturalism".

podríamos hablar, en un sentido débil, del derecho debido a las minorías culturales a que se las juzgue según una "previsión de totalidad" (GADAMER) de su valor. No obstante, al final, esta forma de hablar no dice nada más que una sociedad democrática liberal debe poseer la virtud procedimental de ser capaz de tratar a sus minorías como candidatas a la misma estima social que demuestra a su propia cultura. Que este estatus de candidata con respecto a la estima "cultural" esté ya vinculado o no a un cuarto y nuevo principio de reconocimiento, que, poco a poco, vaya uniéndose a los principios antes institucionalizados, es una cuestión muy difícil. Si lo está, los conflictos culturales del presente podrían producir un principio normativo cuyas consecuencias morales no complementen la tradicional oferta de tolerancia, sino que la trasciendan, porque ese cuarto principio de reconocimiento significaría que también nosotros nos reconocemos unos a otros como miembros de comunidades culturales cuyas formas de vida merecen la medida de atención bienintencionada que es necesaria para juzgar su valor.

Estas reflexiones especulativas no deben, sin embargo, ocultar el resultado básicamente negativo de nuestro examen sistemático de la idea de reconocer diferencias culturales: la abrumadora mayoría de demandas que se hacen ahora por medio de esta fórmula retórica no trasciende, en realidad, el horizonte normativo del orden dominante de reconocimiento. De hecho, los grupos implicados pueden tener una autocomprensión mucho más radical de sus propios objetivos, pero, considerados con más seriedad, su contenido normativo suele poder entenderse como una aplicación innovadora del principio de igualdad. La gramática moral de los conflictos que se están desarrollando ahora en torno a las cuestiones de la "política de identidad" en los estados democráticos liberales está determinada esencialmente por el principio de reconocimiento de la igualdad jurídica. Si las demandas se refieren a la protección de abusos amenazadores para la cultura, a la eliminación de discriminaciones dirigidas específicamente contra el grupo o al apoyo al mantenimiento de determinadas formas de vida, su justificación pública debe movilizar siempre argumentos morales relacionados de alguna manera con el principio de igualdad, reforzados a menudo con hipótesis adicionales [73]. Por supuesto, esto no responde aún a la cuestión normativa, que plantea el auténtico reto, respecto a qué minorías culturales puedan suscitar legítimamente alguna demanda utilizando esos argumentos y, en tal caso, qué demandas. Sin embargo, aquí no hace falta la aclaración de las múltiples distinciones, que sería necesaria en el terreno empírico [74], dado que sólo pretendemos situar las demandas de la "política de identidad" en el horizonte normativo de la sociedad contemporánea. Con respecto a estos frentes de conflicto cultural, el concepto de reconocimiento "cultural", tal como lo utiliza Nancy FRASER, lleva más a la confusión que a la clarificación, porque no reconoce que la mayoría de las demandas relativas a la política de identidad sólo pueden comprenderse con pleno sentido en cuanto expresiones de una lucha extendida por el reconocimiento jurídico.

[73] Véase: HABERMAS: "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State".
[74] Véase, por ej.: FRANK: *Probleme einer interkulturellen Gerechtigkeitstheorie.*

2. Perspectivas acerca de un concepto de justicia dentro de la teoría del reconocimiento

Hasta ahora, en mi réplica a Nancy FRASER, he utilizado un lenguaje puramente descriptivo para mostrar que el acceso adecuado al contenido de la moral de los conflictos sociales sólo es posible utilizando un concepto de reconocimiento suficientemente diferenciado. *Un primer paso* hacia este objetivo se basó en diversos estudios recientes para mostrar que la experiencia de la injusticia social corresponde siempre a la negación de lo que se considera como un reconocimiento legítimo. En este sentido, la distinción entre desventaja económica y degradación cultural es secundaria, en el plano fenomenológico, y significa, más bien, una diferencia de perspectiva desde la que los sujetos experimentan la falta de respeto o la humillación social. Con el fin de hacer que estas ideas sean productivas para la teoría social, *en un segundo paso*, traté de describir el ascenso de un orden social capitalista liberal como la diferenciación de tres esferas de reconocimiento. Por consiguiente, en las sociedades contemporáneas, podemos prever diversos tipos de luchas o conflictos fundamentales en el plano moral, cuyas diferencias dependen de que aquello que se discuta sea la aplicación "justa" del principio de reconocimiento del amor, la igualdad jurídica o el principio del mérito. Por supuesto, una consecuencia directa de esta consideración es que la oposición entre "conflictos de distribución" y "luchas por el reconocimiento" no es demasiado útil, dado que crea la impresión de que las demandas de redistribución económica pueden entenderse con independencia de las experiencias de la falta de respeto social. Por el contrario, me parece mucho más verosímil interpretar los conflictos de distribución como un tipo específico de lucha por el reconocimiento, en la que se discute la evaluación adecuada de las contribuciones sociales de los individuos o grupos. Sin embargo, al extraer esta conclusión, aún no he presentado un argumento que posea algún tipo de carácter normativo. En cambio, al tener una intención puramente descriptiva, mi respuesta se ha limitado a explicar la infraestructura normativa del estado capitalista constitucional, para delinear el perfil general de la lucha por el reconocimiento.

Ahora bien, Nancy FRASER no sólo justifica su distinción entre "distribución" y "reconocimiento cultural" en el plano de la teoría social, sino también mediante consideraciones normativas. Su argumento central, a este respecto, es que sólo la combinación de justicia económica y justicia cultural puede garantizar la "paridad participativa", que ha de entenderse como el principio moral más elevado de las sociedades liberales; y después, ella vincula el desarrollo de esa concepción de la justicia a una crítica de la teoría del reconocimiento, que considera demasiado relacionada con la idea ética de la autorrealización individual. Hasta ahora, parece que mi enfoque no tiene preparada una respuesta a las complejas cuestiones planteadas por este giro normativo del argumento. En efecto, todo el proyecto de una teoría diferenciada del reconocimiento se basa en una determinada intuición moral, pero, como tal, ha seguido completamente desarticulada. Con objeto de disponer de una mejor visión general, me gustaría ordenar sistemáticamente los problemas que tenemos ante nosotros, a fin de considerar por orden cada uno de ellos.

El paso a lo normativo se hace necesario en cuanto dejamos de tratar la cuestión de cómo han de analizarse, desde el punto de vista teorético, las luchas sociales del presente y pasamos, en cambio, a la cuestión de su evaluación moral. Por supuesto, es obvio que no podemos aprobar todas y cada una de las revueltas políticas en cuanto tales, que no podemos considerar que todas las demandas de reconocimiento son legítimas o aceptables, desde el punto de vista moral. En cambio, por regla general, sólo juzgamos en sentido positivo los objetivos de esas luchas cuando apuntan en la dirección del desarrollo social que, a nuestro juicio, se acerca a nuestras ideas de una sociedad buena o justa[75]. En principio, existen por supuesto, otros criterios, que, en vez de tener relación con objetivos de eficiencia o estabilidad social, también podrían desempeñar aquí un papel decisorio; pero también éstos se limitan a reflejar las decisiones de valor, tomadas a un nivel superior, relativas al significado normativo y la finalidad de un orden social. En este sentido, la evaluación de una situación de conflicto social depende de la manifestación de los principios normativos en los que se fundan la moral social o la ética política y por los que se guían en un plano profundo. De esta consideración preliminar surgen las tareas concretas sobre cuya ejecución debemos ponernos de acuerdo Nancy FRASER y yo si queremos aclarar nuestras diferencias en el plano normativo. *En primer lugar*, tenemos que explicar con detalle los principios que adoptamos para configurar el núcleo normativo de la idea de una sociedad justa y buena. Aquí, el debate conducirá a la cuestión de cómo se relaciona el principio de la paridad participativa con las ideas normativas contenidas en el concepto de "reconocimiento", desde un punto de vista moral (*a*). Una vez aclaradas estas diferencias, *la siguiente cuestión* sería cómo creemos que pueden justificarse nuestras diferentes concepciones de un orden social bueno o justo. En este contexto, el problema tematizado por Nancy FRASER se agudiza: si esa justificación ha de recurrir a la idea ética de la vida buena o si puede hacerse sin un anclaje de este tipo (*b*). *Finalmente*, de este último problema emerge la cuestión de cómo ha de aplicarse cada uno de los principios orientadores formulados de modo diferente a la realidad social, de manera que pueda apelarse a ellos en los juicios morales de situaciones de conflicto social. Sospecho que toda la medida de las diferencias entre nuestras posturas sólo se pondrá de manifiesto por completo en este punto (*c*). Por supuesto, un tratamiento suficientemente diferenciado de estas tres áreas problemáticas requeriría más espacio del que dispongo aquí. Por eso, tengo que limitarme a unas observaciones abreviadas sobre los principales puntos de debate, con la esperanza de que, al menos, nos pongamos de acuerdo en la dificultad de los problemas que resolver.

a) Como indicamos, en distintas partes de mi respuesta he hecho uso de la idea normativa de reconocimiento en un sentido puramente descriptivo. Mi preocupación básica era defender la tesis de que las expectativas normativas que los sujetos llevan a la sociedad están orientadas al reconocimiento social de sus capacidades por otros diversos individuos generalizados. Las consecuencias de este descubrimiento sociológico-moral pueden desarrollarse en dos direcciones:

[75] Véase: Axel HONNETH: "Reply to Andreas Kalyvas", *European Journal of Social Theory*, 2 (2) (1999), págs. 249-252.

la primera se refiere a la socialización moral del sujeto; la segunda, a la integración moral de la sociedad. En lo relativo a la teoría del sujeto, tenemos buenas razones para suponer que la formación de la identidad del individuo suele producirse a través de las etapas de interiorización de las respuestas de reconocimiento socialmente estandarizadas: los individuos aprenden a verse a sí mismos como miembros plenos y, al mismo tiempo, especiales de la comunidad al irse convenciendo de las capacidades y necesidades específicas que los constituyen como personalidades, mediante los patrones de reacción de apoyo de sus compañeros de interacción generalizados[76]. En este sentido, todo sujeto humano depende esencialmente de un contexto de formas de interacción social regido por principios normativos de reconocimiento mutuo; y la desaparición de esas relaciones de reconocimiento se traduce en experiencias de falta de respeto o humillación que no pueden dejar de tener consecuencias lesivas para la formación de la identidad del individuo. Pero este fuerte entramado de reconocimiento y socialización da lugar, en la dirección opuesta, a un concepto adecuado de sociedad, que nos permite ver la integración social como un proceso de inclusión a través de formas estables de reconocimiento. Desde la perspectiva de sus miembros, las sociedades sólo representan estructuras legítimas de ordenación en la medida en que estén en condiciones de garantizar unas relaciones fiables de reconocimiento mutuo en distintos niveles. En este sentido, la integración normativa de las sociedades sólo se produce a través de la institucionalización de los principios del reconocimiento, que rigen, de manera comprensible, las formas de reconocimiento mutuo mediante las que los miembros se incluyen en el contexto de la vida social[77].

Si nos dejamos llevar por estas premisas socio-teóricas, me parece que nos encontraremos con la consecuencia de que una ética política o moral social debe ajustarse a la calidad de las relaciones de reconocimiento socialmente garantizadas. La justicia o el bienestar de la sociedad debe ser proporcionado a su capacidad de asegurar las condiciones de reconocimiento mutuo en las que la formación de la identidad personal y, en consecuencia, la autorrealización individual puedan desarrollarse de manera adecuada. Por supuesto, no debemos pensar que este giro normativo sea una simple inferencia de los requisitos funcionales objetivos de una forma ideal de coexistencia social. En cambio, las demandas de integración social sólo pueden entenderse referidas a los principios normativos de una ética política porque se reflejan en las expectativas de los sujetos socialmente integrados, y en la medida en que se reflejen en ellas. Ahora bien, si este supuesto es válido —y estoy convencido de que hay muchas pruebas que lo ava-

[76] Consideraciones de este tipo, ya presentes en mi *Struggle for Recognition* (esp. Caps. 4 y 5), (trad. cast.: *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona. Crítica, 1997), están más desarrolladas en: Honneth: "Postmodern Identity and Object-Relations Theory: On the Supposed Obsolescence of Psychoanalysis", *Philosophical Explorations*, 2 (3) (1997).

[77] Pueden encontrarse referencias interesantes a ese concepto de legitimación social, que conecta la aceptabilidad moral del orden jurídico de la sociedad con las oportunidades de experimentar el reconocimiento social, en: Lawrence Thomas: "Characterizing the Evil of American Slavery and the Holocaust", en: David Theo Goldberg y Michel Krausz (eds.): *Jewish Identity* (Filadelfia, 1993), págs. 153-176. Por supuesto, la idea del "contrato social", tal como la desarrolla Barrington Moore en *Injustice*, debe entenderse en este preciso sentido.

lan, parte de las cuales he mencionado en el primer apartado—, me parece que esa transición está justificada: en la elección de los principios básicos según los que queremos orientar nuestra ética política, no nos basamos sólo en intereses empíricamente dados, sino sólo en las expectativas relativamente estables que podemos entender como la expresión subjetiva de imperativos de integración social. Quizá no sea completamente erróneo hablar aquí de "intereses cuasi trascendentales" de la raza humana[78]; y es posible que esté incluso justificado hablar en este punto de un interés "emancipador" que aspire a desmontar las asimetrías y exclusiones sociales.

Ahora bien, también se pone de manifiesto que el contenido de tales expectativas de reconocimiento social puede cambiar con la transformación estructural de la sociedad: sólo su forma representa una constante antropológica, mientras que deben su dirección y orientación específicas al tipo establecido de integración social. No es éste el lugar para defender la tesis más trascendental de que el cambio estructural normativo de la sociedad también puede remontarse, por su parte, hasta el impulso de la lucha por el reconocimiento. En general, mi idea es que, con respecto al desarrollo social, debemos ser capaces de hablar de progreso moral, al menos en la medida en que la demanda de reconocimiento social posee siempre un excedente de validez y, en consecuencia, provoca a largo plazo, un incremento de la calidad de la integración social. No obstante, para los fines de mi respuesta a Nancy FRASER, sólo es necesario afirmar aquí que el interés fundamental por el reconocimiento social siempre está configurado esencialmente por los principios normativos determinados por las estructuras elementales de reconocimiento mutuo dentro de una determinada formación social. De aquí se concluye que, en el presente, debemos orientar la ética política o la moral social de acuerdo con los tres principios del reconocimiento que, en nuestras sociedades, rigen cuáles son las expectativas legítimas que pueden tener los miembros de la sociedad. Por tanto, los tres principios de amor, igualdad y mérito determinan en conjunto lo que debe entenderse ahora por la idea de justicia social, pero antes de desarrollar las principales características de esta concepción plural de la justicia, tengo que aclarar su relación con la concepción señalada por FRASER.

A primera vista, parece que FRASER favorece una concepción de justicia social que recoge las características de un pluralismo de diversos principios o aspectos, porque su idea central sobre el nivel normativo es, en efecto, que sólo la eliminación de la desigualdad económica y de la humillación cultural puede contribuir a establecer una sociedad justa. Sin embargo, una segunda mirada aclara rápidamente que, en realidad, no es una cuestión de pluralismo de principios, sino sólo de dos diferentes campos de aplicación de un único principio básico: la redistribución económica y el reconocimiento cultural son medidas que deben su justificación normativa al hecho de que ambas representan medios para realizar el objetivo único de la "paridad participativa". Este objetivo es el principio más ele-

[78] Naturalmente, estoy explotando aquí el concepto correspondiente del HABERMAS más antiguo (*Knowledge and Human Interests*, trad. de Jeremy SHAPIRO, Boston, 1971, (trad. cast. de Manuel JIMÉNEZ LOZANO: *Conocimiento e interés*. Madrid. Taurus, 1992, 4.ª ed.), que, en mi opinión, retiene su valor de otra forma. Encuentro una orientación similar en el argumento de Jonathan LEAR (*Love and its Place in Nature*, esp. Cap. 7) de que el amor humano representa "una fuerza natural básica".

vado del enfoque de FRASER, mientras que la determinación de dos tipos de injusticia sólo es el resultado de su aplicación a las condiciones institucionales de nuestras sociedades. Una vez clarificadas las distinciones arquitectónicas relacionadas, la primera cuestión que surge es cómo se relacionan las intuiciones normativas de los dos enfoques: por una parte, parece estar aquí la idea de que los sujetos tienen derecho a la igualdad de oportunidades de participar en la vida social; por la otra, encontramos la idea de que los sujetos merecen, por así decir, la cantidad de reconocimiento social que haga falta para una satisfactoria formación de la identidad. En cierto aspecto, estas dos intuiciones son muy similares, dado que el concepto de reconocimiento relaciona, de hecho, la posibilidad de la formación de la identidad con la presuposición de participar en la interacción social, dando así gran importancia a la participación: sólo el sujeto que haya aprendido, mediante el reconocimiento de respuestas de su entorno social, "para aparecer en público sin avergonzarse"[79] es capaz de desarrollar el potencial de su propia personalidad sin coerciones y, por tanto, de construir su identidad personal. Sin embargo, este acuerdo —que, en realidad, sólo nace de la vaguedad del concepto de "participación social"— no puede ocultar de ninguna manera las diferencias más profundas. Aunque la idea de una participación sin coerción en la vida pública desempeñe un papel destacado en ambas intuiciones, para FRASER sirve, sobre todo, para explicar lo que significa ahora hablar de justicia social, mientras que, para mí, sirve para explicar el hecho de que la formación satisfactoria de la identidad tiene una faceta social, "pública".

Quizá sea mejor clarificar primero esta diferencia de forma indirecta. Tanto FRASER como yo procedemos a partir de la idea de que, en las condiciones de las sociedades modernas, toda concepción de justicia debe tener un carácter igualitario desde el principio, en el sentido de que todos los miembros de la sociedad consideran que tienen los mismos derechos y, en consecuencia, a todos se les reconoce una autonomía igual. Pero la diferencia entre nuestros enfoques consiste, esencialmente, en el hecho de que, desde este punto de partida de la autonomía individual, FRASER pasa de inmediato a la idea de participación social, mientras que yo paso primero de la autonomía individual al objetivo de una formación de la identidad lo más intacta posible, con el fin de introducir los principios del reconocimiento mutuo como premisa necesaria para ese objetivo. En este sentido, las dos concepciones normativas se basan en respuestas diferentes a la cuestión de a qué debemos referirnos cuando hablamos de la igualdad de todos los ciudadanos. Dicho en términos de una ética de bienes particulares, Nancy FRASER define el "porqué" o el "para qué" de la igualdad en relación con el bien de la participación, mientras que yo entiendo este "para qué" como el bien de la formación de la identidad personal, cuya realización considero que depende de las relaciones de reconocimiento mutuo. Ahora bien, como resultado de estas diferencias relativas al objetivo de la igualdad, un segundo paso incluiría el examen de las diferencias que se abren entre nuestros enfoques con respecto a las fuen-

[79] Adam SMITH: *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Londres, 1910, págs. 351 y sgs., (trad. cast.: *Investigación sobre naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. Barcelona. Oikos-Tau, 1988, 2 vols.; también en : Barcelona. Planeta-De Agostini, 3 vols. También en: México. Fondo de Cultura Económica, 1987).

tes o recursos de la igualdad. Aquí habría que demostrar por qué, a diferencia de FRASER, yo considero correcto proceder a partir de una concepción plural de la justicia social. Pero antes de que pueda centrarme en esta cuestión, debo abordar primero el problema de cómo podemos justificar cada uno nuestros diferentes puntos de partida. Éste es el punto en el que FRASER plantea objeciones vehementes contra el intento de ligar la idea de justicia social a una concepción de la vida buena.

b) En lo dicho hasta ahora, ya he indicado de forma indirecta cómo concibo la justificación normativa de la idea de que la calidad de las relaciones sociales de reconocimiento deben ser el punto de referencia de una concepción de la justicia social. Así, con respecto a las sociedades modernas, procedo a partir de la premisa de que la finalidad de la igualdad social es permitir la formación de la identidad personal de todos los miembros de la sociedad. Para mí, esta formulación es equivalente a decir que permitir la autorrealización individual constituye el objetivo real de la igualdad de trato a todos los sujetos de nuestras sociedades. Ahora bien, la cuestión es cómo llegar, desde ese punto de partida (liberal), a la conclusión normativa de que la calidad de las relaciones sociales de reconocimiento debe representar el dominio central de una ética política o moral social. Aquí, llegamos a mi idea, que destaqué antes, de que debemos generalizar nuestro conocimiento de las precondiciones sociales de la formación de la identidad personal en una concepción que tenga el carácter de una teoría de la vida ética igualitaria (*Sittlichkeit*). En esa concepción, expresamos las condiciones que, según parece, son indispensables para dar a cada individuo una oportunidad igual de realizar su personalidad. RAWLS, en su primera época, incluyó unas premisas de este tipo (ético) en su lista de "bienes básicos"; Joseph RAZ, en su explicación de las precondiciones del bienestar humano; el HEGEL de la *Filosofía del derecho*, en su determinación teórico-comunicativa de las condiciones existenciales del "libre albedrío"[80]. Estos tres autores relacionan una justificación de sus concepciones de la justicia social con una teoría ética que defina las precondiciones socialmente influidas que debe estar a disposición de los sujetos individuales para realizar su autonomía y, sobre la base de esta conexión con unas premisas éticas, estos enfoques se asignan ahora a la tradición del "liberalismo teleológico". La ventaja que veo en esa concepción es que intenta explicar en detalle y justificar lo que, para la mayor parte, sólo constituye, para vergüenza de todos, la base oculta de las versiones procedimentales del liberalismo: una idea normativa de los objetivos en cuyo beneficio el establecimiento y la realización de la justicia social representan una tarea política que consideramos éticamente bien fundada.

Ahora bien, desde mi punto de vista, Nancy FRASER adopta una postura intermedia poco clara en el espectro de estas dos alternativas. Por una parte, parece que quiere relacionar la idea de la igualdad social con un objetivo a la que ella se refiere con el concepto de "participación"; aquí, la realización de la igualdad

[80] Véanse: John RAWLS: *A Theory of Justice*, edición revisada (Cambridge, MA, 1999), Cap. 2, párr. 15, (trad. cast. de María Dolores GONZÁLEZ: *Teoría de la justicia*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1997, 2.ª ed.); Joseph RAZ: *The Morality of Freedom* (Oxford, 1986), cap. IV; G. W. F. HEGEL: *Elements of the Philosophy of Right*, ed. Allen W. WOOD, trad. de H. B. NISBET, Cambridge, 1991, (trad. cast. de Juan Luis VERMAL: *Principios de la filosofía del derecho*. Barcelona, Edhasa, 2005, 2.ª ed.).

corresponde al objetivo de poner a todos los miembros de la sociedad en una posición para tomar parte en la vida social sin desventaja alguna. Pero, por otra parte, FRASER no quiere que se entienda este objetivo como el resultado de una concepción de la vida buena, sino sólo como una explicación de las consecuencias sociales de la idea de la autonomía individual. Por tanto, puede atacar la sobrecarga ética de la teoría del reconocimiento sin verse forzada a introducir elementos éticos. Lo que no está claro en esta estrategia no es sólo si es procedimentalista, en el sentido de que la idea de "participación" se considere precisamente como una señal del procedimiento público por medio del cual los sujetos autónomos tengan que coordinar su libertad individual de un modo justo. Esa concepción habermasiana, sin embargo, requiere un concepto considerablemente más elaborado, más formal de la vida pública de que FRASER parece tener presente con su idea de participación, que, obviamente, incluye todas las dimensiones de la comparecencia de las personas en la esfera pública. La formación de la voluntad democrática que tiene presente HABERMAS con su concepto de "soberanía popular" abarca menos de lo que pueda convenir a las intuiciones normativas de FRASER[81]. Pero, si la idea de participación social ha de abarcar más que el mínimo que cabe en el concepto procedimental de la formación de la voluntad democrática, no puede evitarse la cuestión de cómo ha de rellenarse sin recurrir a consideraciones éticas, porque sólo descubrimos los aspectos de la vida pública que son importantes para realizar la autonomía individual desde una concepción del bienestar personal, aunque esté desarrollada de manera fragmentaria.

Como Nancy FRASER no ve esta imbricación interna, en su idea de la paridad participativa hay algo intrínsecamente arbitrario. No sabemos por qué el derecho a la participación igual en la vida pública sólo presupone la eliminación de la desigualdad económica y la humillación cultural, pero no el autorrespeto en relación con los éxitos individuales o la fortaleza del yo adquirida a través de la socialización. Y, en el mismo nivel, también resulta incierto por qué la economía y la cultura, pero no las esferas de la socialización o del derecho, aparecen como posibles obstáculos para la participación en la interacción social. Todas estas cuestiones se imponen porque FRASER introduce su concepto de "participación" sin tener en cuenta las funciones que tiene que cumplir en vista de las precondiciones sociales de la autonomía individual. Sólo un análisis cuidadoso de la conexión entre la realización de la autonomía y las formas de la interacción social podría haber impedido esta especificación incompleta de su concepto normativo central. Sólo tenemos que recordar los desvelos moral-psicológicos de John RAWLS al introducir el bien básico del "autorrespeto" en su *Teoría de la justicia* para mostrar hasta qué punto depende la teoría normativa de los tipos de piezas teoréticas acerca de la identidad y de la personalidad que FRASER pone en duda[82]. En cuanto haya que elaborar una teoría de la justicia que también incluya principios fundamentales, partiendo de la idea igualitaria de la autonomía individual, dependemos de argumentos que establezcan enlaces teóricos con los que puedan justificarse sis-

[81] Véase: HABERMAS: *Between Facts and Norms*, Cap. 3.

[82] RAWLS: *A Theory of Justice*, Cap. 7, párr. 67, (trad. cast.: *Teoría de la justicia*. Madrid. Fondo de Cultura Económica, 1997, 2.ª ed.)

temáticamente los objetivos o las relaciones condicionales estipuladas. Si la solución correspondiente sólo alcanza a la idea de la participación social, son necesarias unas premisas generales relativas a la medida y a las formas de participación en la interacción social que sean útiles para la autonomía individual o conduzcan a ella.

Sin embargo, en contraste con RAWLS, en su primera época, estoy convencido de que la compilación de tantos argumentos teóricos no puede reemplazar la generalización de nuestros conocimientos a una concepción, en todo caso anticipatoria, de la vida buena. Aunque es cierto que ideamos esa teoría a la luz de todos los conocimientos de que disponemos, no podemos esperar que los hallazgos empíricos o los supuestos teóricos la agoten. En este sentido, incluso la teoría del reconocimiento —en la medida en que se entiende ahora como una concepción teleológica de la justicia social— sólo tiene la categoría de perfil de la vida buena generalizado hipotéticamente: informado por caudales convergentes de conocimientos, ese esbozo determina las formas de reconocimiento mutuo que necesitan ahora los sujetos con el fin de desarrollar las identidades más intactas posibles.

c) Tras haber esbozado estas reflexiones sobre el estatus normativo de la teoría del reconocimiento con respecto a la cuestión de la justicia, queda la no poco considerable tarea de definir los principios orientadores de la justicia social. Y la cuestión de cómo puedan utilizarse para juzgar las luchas sociales requiere también, al menos, una respuesta a grandes rasgos. En contraste con Nancy FRASER, que entiende sus principios de igualdad económica y la evitación de la degradación social como medios instrumentales para realizar la paridad participativa, yo procedo a partir de una pluralidad de tres principios igualmente importantes de justicia social. Esta división tripartita surge de la consideración de que, en las sociedades modernas, los sujetos dependen para la formación de su identidad de tres formas de reconocimiento social, basadas en los principios específicos de la esfera de amor, igualdad jurídica de trato y estima social. Primero, me gustaría justificar la idea de esa teoría tripolar de justicia, antes de abordar la cuestión de su aplicación a los escenarios de conflictos de nuestros días.

Hasta ahora, sólo he esbozado mis reflexiones hasta el punto en el que quedara claro por qué una moral social necesita referirse a la calidad de las relaciones de reconocimiento social. En mi opinión, el argumento decisivo para esto está en la tesis suficientemente justificada de que, para el sujeto individual, la posibilidad de realizar la autonomía individual depende de que sea capaz de desarrollar una autorrelación intacta a través de la experiencia del reconocimiento social. La conexión con este supuesto ético en el esbozo de una moral social da ahora lugar a un elemento temporal, en la medida en que la estructura de las condiciones necesarias de reconocimiento siga cambiando con el proceso histórico. Lo que los sujetos puedan considerar como dimensiones de su personalidad, con respecto a las cuales puedan esperar legítimamente el reconocimiento social en un determinado momento, depende de la modalidad normativa de su inclusión en la sociedad y, por tanto, de la diferenciación de las esferas de reconocimiento. En consecuencia, la correspondiente moral social también puede entenderse como la articulación normativa de los principios que rigen la forma de reconocerse los

sujetos en una determinada sociedad[83]. Esta tarea, en principio sólo afirmativa o, quizá, conservadora, incluye la idea de que, en el presente, una teoría de la justicia debe incluir tres principios igualmente importantes, que, en conjunto, pueden entenderse como principios de reconocimiento. Con el fin de poder hacer uso real de su autonomía, los sujetos tienen derecho, en cierto modo, a que se les reconozca su necesidad, su igualdad jurídica o sus contribuciones sociales, según el tipo de relación social de que se trate. Como indica esta formulación, el contenido de lo que llamamos "justo" se mide aquí, en cada caso, por los diferentes tipos de relaciones sociales entre los sujetos: si ello implica una relación configurada por una llamada al amor, el principio de necesidad tendrá prioridad; en las relaciones configuradas según el derecho, el principio de igualdad poseerá la prioridad, y en las relaciones cooperativas, la tendrá el principio del mérito. Sin duda, en contraste con David MILLER, que quiere proceder a partir de un pluralismo comparable de tres principios de justicia (necesidad, igualdad, abandono)[84], la división tripartita que propongo no se deriva de la simple concordancia con los resultados empíricos de la investigación sobre la justicia ni de una distinción ontológico-social entre patrones de relaciones sociales, sino de la reflexión sobre las condiciones históricas de la formación de la identidad personal. Como vivimos en un orden social en donde los individuos deben la posibilidad de una identidad intacta a la atención afectiva, la igualdad jurídica y la estima social, me parece apropiado, en nombre de la autonomía individual, hacer de los tres principios de reconocimiento correspondientes el núcleo normativo de una concepción de la justicia social. Otra diferencia con respecto al enfoque de MILLER se refiere al hecho de que quiere entender sus tres principios sólo como principios distributivos, que regulen la forma de distribuirse los bienes socialmente valiosos en cada esfera, mientras que yo trato de comprender, ante todo, los tres principios como formas de reconocimiento vinculadas a actitudes y consideraciones morales específicas. Y también hablaría sólo de principios distributivos en un sentido indirecto, en el que estos tipos de respeto moral tengan consecuencias para la distribución de bienes materiales.

No obstante, a pesar de todas estas diferencias, no hay que olvidar los aspectos esenciales comunes a los dos enfoques. Sin recurrir a premisas éticas o teleológicas, MILLER procede también desde la convicción de que la idea moderna de justicia social debe dividirse en tres facetas, cada una de las cuales nombra uno de los aspectos en los que deben tratarse de igual manera a todos los individuos. En consecuencia, distingue los principios de necesidad, igualdad y abandono del mismo modo que yo he hablado de la diferenciación de los tres principios de reconocimiento, de amor, igualdad jurídica y estima social. No debería sorprendernos que, en ambos casos, el término "igualdad" aparezca simultáneamente en dos lugares, dado que esto atañe a la distinción entre dos niveles de la concepción de la justicia. En un nivel superior, señala que todos los sujetos merecen por igual el reconocimiento de su necesidad, su igualdad jurídica o sus logros, según el tipo

[83] Con esta reformulación historicista, espero responder, al menos en parte, a las objeciones de Christopher ZURN: "Anthropology and Normativity: A Critique of Axel Honneth's 'Formal Conception of Ethical Life'", *Philosophy & Social Criticism*, 26 (1) (2000), págs. 115-124.

[84] David MILLER: *Principles of Social Justice* (Cambridge, MA, 1999).

de relación social. En un nivel subordinado, señala que el principio de autonomía jurídica implica la idea de la igualdad de trato y, por tanto, en sentido estricto, tiene un carácter igualitario[85]. Así pues, formulándolo paradójicamente, en nombre de una igualdad de nivel superior, es posible pedir la aplicación del principio de igualdad o de los otros dos principios de reconocimiento no estrictamente igualitarios, según la esfera que se esté considerando.

No obstante, la cuestión decisiva se refiere al problema de cómo puede adoptar esa concepción de la justicia, más allá de la simple afirmación, en el contexto de la teoría del reconocimiento, un papel que es crítico y, en realidad, progresista, porque lo que, por encima de todo, está en cuestión entre FRASER y yo es la medida en que, con ayuda de una teoría adecuada, pueda decirse algo normativo sobre la dirección evolutiva que deban tomar los conflictos sociales de nuestros días. Hasta ahora, sólo he hablado del papel afirmativo que debe desempeñar la idea de justicia que he esbozado, en la medida en que se trate de mantener la conciencia de la irreductible pluralidad de principios de la justicia en la modernidad. Como he procurado dejar claro, aquí hay tres principios de reconocimiento independientes, específicos de una esfera, que deben afirmarse como normas definidas de justicia si están protegidas por igual las condiciones intersubjetivas de la integridad personal de todos los sujetos. Sin duda, esta capacidad de diferenciar —que quizá pudiera llamarse, siguiendo a Michael WALZER, "arte de separación"[86] inmanente a la justicia— no encara aún el papel crítico que esa concepción de la justicia tiene que asumir cuando se llegue a la evaluación moral de los conflictos sociales. En este segundo caso, ya no puede ser sólo cuestión de enunciar unos principios de justicia ya existentes y socialmente anclados en toda su pluralidad; en cambio, lo que está en juego es la tarea fundamental, mucho más difícil, de elaborar unos criterios normativos del concepto plural de justicia, mediante los cuales puedan criticarse los desarrollos contemporáneos a la luz de las posibilidades futuras. Si no queremos atascarnos en un presentismo miope que sólo proceda sobre la base de los objetivos de unos movimientos sociales momentáneamente influyentes[87], no podemos evitar desarrollar esos criterios en conexión con tesis sobre el progreso moral de la sociedad en su conjunto, porque la evaluación de los conflictos sociales contemporáneos requiere, como ha demostrado no hace mucho Maeve COOKE con toda claridad, un juicio del potencial normativo de determinadas demandas con respecto a unas transformaciones que no sólo prometen mejoras a corto plazo, sino que nos permiten también esperar un ascenso duradero del nivel moral de integración social[88]. En este sentido, la teoría de la justicia, hasta ahora sólo esbozada a grandes rasgos, debe

---

[85] Con respecto a la distinción entre la justicia de "primer orden" y la de "segundo orden", que permite apelar a una ética de la atención en nombre de la justicia universal (como imparcialidad) en el segundo nivel, véanse las impresionantes reflexiones de Brian BARRY en *Justice as Impartiality*, Oxford, 1995, Caps. 9 y 10, (trad. cast.: *La justicia como imparcialidad*. Barcelona. Paidós, 1997.)

[86] Michael WALZER: "Liberalism and the Art of Separation", *Political Theory*, 12 (1984).

[87] Éste es, por supuesto, el peligro al que veo que se enfrentan las propuestas político-normativas de Nancy FRASER. En este sentido, la unilateralidad de su diagnóstico social (véase el apartado I) correspondería a la unilateralidad en el nivel de la aplicación de su concepción normativa de la justicia.

[88] Maeve COOKE: "Between 'Objectivism' and 'Contextualism': The Normative Foundations of Social Philosophy", *Critical Horizons* 1 (2) (2000).

incluirse en el marco global de referencia de una concepción del progreso que esté en condiciones de determinar un desarrollo dirigido de la constitución moral de la sociedad. Sólo sobre esta base puede demostrarse con algo más que una simple reivindicación relativista a la justificación hasta qué punto pueden considerarse normativamente justificadas ciertas demandas sociales[89].

Ahora bien, estas páginas finales no pueden presentar siquiera un escueto esbozo de esa concepción del progreso. En realidad, a lo largo de toda mi respuesta, he dado indicaciones dispersas de la necesidad y, al mismo tiempo, de la posibilidad de una concepción del desarrollo dirigido de las relaciones sociales de reconocimiento; pero aquí no puedo presentar más que un resumen abreviado que, esencialmente, tiene la función de situar la concepción de justicia, en el contexto teórico del reconocimiento, en condiciones de hacer juicios normativamente justificados acerca de los conflictos sociales de nuestros días.

En la perspectiva general de las relaciones de reconocimiento de las sociedades capitalistas liberales que he presentado, ya he hecho una serie de suposiciones implícitas sobre la dirección moral del desarrollo social, porque sólo en el supuesto de que el nuevo orden implique una forma superior de integración social, pueden considerarse sus principios internos como un punto de partida legítimo y justificado para esbozar una ética política. Como todos los teóricos sociales internamente situados que proceden desde la legitimidad del orden social moderno *—sean* HEGEL, MARX *o* DURKHEIM— *yo tenía que presumir primero* la superioridad moral de la modernidad dando por supuesto que su constitución normativa es el resultado de un anterior desarrollo dirigido. Esto me aportó unos criterios que me permitieron describir la diferenciación de tres esferas distintas del reconocimiento en cuanto progreso moral, aunque sólo de pasada. Decía que, con el desarrollo de las tres esferas diferentes, aumentan las oportunidades de todos los miembros del nuevo tipo de sociedad para lograr un *grado superior* de individualidad, dado que son capaces de experimentar más aspectos de sus propias personalidades en los distintos modelos de reconocimiento. Si estas convicciones de base se hacen ahora explícitas en retrospectiva, nos aportan dos criterios que, juntos, pueden justificar que hablemos de progreso en las relaciones de reconocimiento. Por una parte, vemos aquí un proceso de individualización, es decir, el aumento de oportunidades de articular de manera legítima las partes de la personalidad propia; por otra parte, vemos un proceso de inclusión social, es decir, la expansión de la inclusión de sujetos en el círculo de miembros plenos de la sociedad. Es fácil ver cómo están internamente conectados estos dos criterios con las premisas iniciales socio-teóricas de una teoría del reconocimiento por la forma de esbozar dos posibilidades de incrementar el reconocimiento social. Si la integración social tiene lugar mediante el establecimiento de relaciones de reconocimiento, a través de las cuales estén confirmados los sujetos en distintos aspectos de sus personalidades y, por tanto, pasen a ser miembros de la sociedad, la calidad moral de esta integración social puede mejorar mediante el incre-

[89] En mi *Struggle for Recognition*, Cap. 9, (trad. cast.: *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales.* Barcelona. Crítica, 1997), ya se encuentran indicaciones de esa concepción del progreso moral, que tiene en cuenta una "expansión" de las relaciones de reconocimiento.

mento de las partes "reconocidas" de la personalidad o de la inclusión de los individuos; en pocas palabras, mediante la individualización o la inclusión. A partir de aquí, parece justificado entender el avance decisivo hacia el moderno orden social capitalista liberal como progreso moral, dado que la diferenciación de las tres esferas del reconocimiento, del amor, la igualdad jurídica y el principio del éxito iba acompañada por el incremento de las posibilidades sociales de individualización, así como el aumento de la inclusión social. Esencial para esta mejora cualitativa es, sobre todo, el hecho de que, con la separación del reconocimiento jurídico de la estima social, en el nivel más básico, pasara a primer plano la idea de que, de ahora en adelante, todos los sujetos deben tener la misma oportunidad de autorrealización individual mediante la participación en las relaciones de reconocimiento.

Tras establecer brevemente por qué la infraestructura moral de las sociedades modernas, capitalistas liberales, puede considerarse como el legítimo punto de partida de una ética política, se plantea la cuestión de cómo pueda evaluarse el progreso moral en esas sociedades. Es obvio que la solución de este problema sólo puede hallarse en el marco del modelo tripolar de justicia que se desarrolla con la diferenciación de las tres esferas de reconocimiento como realidad normativa. Dado que hay que medir, según la esfera, lo que, de ahora en adelante, llamaremos "justo", de acuerdo con la idea de receptividad a la necesidad, la igualdad jurídica o el principio del mérito, los parámetros del progreso moral dentro del nuevo orden social, sólo pueden definirse en relación con los tres principios. El posible significado de esto puede explicarse, en un primer momento, con la ayuda de la idea del "exceso de validez", que ya he mencionado al presentar las tres esferas de reconocimiento. Sólo entonces puedo demostrar, en un segundo paso, que la tarea crítica de una concepción de justicia en el marco de la teoría del reconocimiento no tiene que limitarse a una apelación a este exceso de validez específico de una esfera, sino que también puede incluir el examen de las líneas de demarcación entre las esferas. En todo caso, también aquí tendremos que contentarnos con explicaciones cortas.

Como he dicho, el progreso en las condiciones del reconocimiento social tiene lugar en las dos dimensiones de la individualización y la inclusión social: o bien se abren al reconocimiento mutuo nuevas partes de la personalidad, de manera que aumente el grado de individualidad socialmente confirmada; o se incluyen más personas en las relaciones de reconocimiento existentes, de manera que aumente el círculo de sujetos que se reconozcan. No está claro, sin embargo, que este (doble) criterio de progreso pueda encontrar alguna aplicación en el nuevo orden tripartito de reconocimiento que ha traído consigo la sociedad capitalista moderna, porque cada una de las tres esferas de reconocimiento se distingue por unos principios normativos que facilitan sus propias normas internas de lo que se considere "justo" o "injusto". A mi modo de ver, la única vía de avance aquí es la idea, antes esbozada, de que cada principio de reconocimiento tiene un exceso específico de validez cuya significación normativa se expresa mediante la lucha constante con respecto a su aplicación e interpretación adecuadas. Dentro de cada esfera, siempre es posible establecer una dialéctica moral de lo general y lo particular en movimiento: se han hecho reivindicaciones a favor de una determinada perspectiva (necesidad, situación vital, contribución) que aún no ha encontrado una consideración adecuada al apelar a un principio general de reconoci-

miento (amor, derecho, éxito). Con el fin de estar en condiciones para la tarea de la crítica, la teoría de la justicia que hemos esbozado aquí puede utilizar el exceso de validez de los principios de reconocimiento contra la concreción de su interpretación social. Como en el caso de la oposición contra la praxis interpretativa dominante, se demuestra que hay unos hechos concretos, hasta ahora pasados por alto, cuya consideración moral requeriría la expansión de las esferas de reconocimiento. Sin duda, esa crítica sólo puede alcanzar una perspectiva que le permita distinguir las reivindicaciones fundadas de las infundadas, trasladando el criterio general de progreso antes esbozado a la semántica de cada esfera de reconocimiento. Lo que pueda interpretarse como demanda racional o legítima surge de la posibilidad de comprender las consecuencias de implementarla como un aumento de la individualidad o inclusión.

Aunque, a primera vista, esta formulación pueda recordar la filosofía de la historia de HEGEL, en realidad sólo pretende nombrar las condiciones teóricas en las que ahora pueda asumir un papel crítico la concepción de la justicia en el marco teórico del reconocimiento. Sólo podemos identificar las reivindicaciones moralmente justificadas, cosa que parece necesaria para esa tarea, si primero nombramos aquellos principios de la justicia con respecto a los cuales puedan hacerse demandas legítimas en primer lugar. En mi modelo, esto corresponde a la idea de que, en nuestras sociedades, nos enfrentamos con tres principios fundamentales de reconocimiento, cada uno de los cuales tiene un exceso normativo específico de validez que permite apelar a diferencias o estados de asuntos que aún no hubieran sido considerados. Pero, con el fin de escoger las particularidades justificadas de entre la multitud de las que se afirman típicamente en las luchas sociales por el reconocimiento, hace falta primero aplicar un criterio de progreso, aunque sea implícito, porque sólo pueden considerarse fundadas, en el plano normativo, las demandas que puedan contribuir a la expansión de las relaciones sociales de reconocimiento, dado que apuntan en la dirección de un aumento del nivel moral de integración social. Las dos medidas de individualización e inclusión, que mencioné antes, representan los criterios mediante los cuales pueda realizarse este análisis.

Ahora bien, no cabe duda de que habría que hacer algo más para demostrar cómo pueden aplicarse los criterios de progreso en las tres esferas de reconocimiento, porque el significado de hablar de progreso en la aplicación del principio de igualdad sólo parece algo claro en la esfera del derecho moderno[90], mientras que no puede decirse nada comparable con respecto a las esferas del amor y del éxito. Como en muchos contextos normativos, puede ser útil reformular primero negativamente los criterios positivos y, de ese modo, tomar como punto de partida la idea de eliminar obstáculos[91]. El progreso moral en la esfera del amor puede significar, entonces, una eliminación paso a paso de los clichés de rol, los estereotipos y las adscripciones culturales que impiden estructuralmente la adaptación a las necesidades de los demás; y en la esfera del reconocimiento de la

[90] Véase, por ej.: HABERMAS: *Between Facts and Norms*, Cap. 9.

[91] Sobre ese procedimiento negativo, véanse, p. ej.: MARGALIT: *The Politics of Dignity*; Jonathan ALLEN: "Decency and the Struggle for Recognition", *Social Theory and Practice*, 24 (3) (1998), págs. 449-469.

estima social, podría suponer el examen radical de las interpretaciones culturales que, en el pasado capitalista industrial, se aseguraban de que sólo un pequeño círculo de actividades se distinguiera como "empleo retribuido"[92]. No obstante, ese modelo de progreso diferenciado por sectores se enfrenta a otra dificultad que me gustaría abordar en la conclusión, dado que aclara toda la complejidad de nuestra tarea.

Al explicar el hecho de que, con la construcción del estado de bienestar, el principio de la igualdad de trato jurídico entrara en la esfera de la estima basada en el éxito, ya surgió la cuestión de cómo, en el moderno orden social, el progreso moral también puede lograrse estableciendo nuevos límites entre las esferas individuales de reconocimiento, porque no puede discutirse que la separación de parte del estatus social del principio del éxito beneficie a las clases sociales constantemente amenazadas por la pobreza y, en cambio, convertirlo en un imperativo del reconocimiento jurídico. Podemos hablar, por tanto, de progreso moral en esos casos de cambio de límites cuando el paso parcial a un nuevo principio mejora de forma duradera las condiciones sociales de la formación de la identidad personal de los miembros de determinados grupos o clases. Y, por encima de todo, parece que los procesos de legalización —expansión del principio de igualdad jurídica de trato— tienen el potencial intrínseco de intervenir en sentido correctivo en otras esferas de reconocimiento, garantizando la protección de las precondiciones mínimas de la identidad. Esto demuestra la lógica moral que constituye la base de todo cambio de límites, partiendo de la esfera del derecho, en dirección de las otras dos esferas de reconocimiento. Dado que el principio normativo del derecho moderno, entendido como el principio de respeto mutuo entre personas autónomas, tiene un carácter incondicional intrínseco, los afectados pueden apelar a él en cuanto vean que las condiciones de la autonomía individual ya no están lo bastante protegidas en otras esferas. Entre los ejemplos de tales procesos de legalización, desencadenados "desde abajo", no sólo están las luchas para la realización práctica de los derechos sociales, sino también los complejos debates que tienen lugar hoy día sobre la garantía jurídica de la igualdad de trato dentro del matrimonio y la familia. Aquí, el argumento central es que, ante la dominación estructural de los hombres en la esfera privada, las precondiciones de la autodeterminación de las mujeres sólo pueden garantizarse cuando adopten la forma de derechos avalados contractualmente y, por tanto, se constituyan en imperativo de reconocimiento jurídico[93].

Estas consideraciones deben llevar a la conclusión de que una concepción de la justicia en el contexto teórico del reconocimiento no sólo puede hacer suyo el cometido de la crítica cuando lo que esté en juego sea la defensa del progreso moral dentro de las respectivas esferas de reconocimiento. En cambio, debemos examinar siempre reflexivamente los límites que se hayan establecido entre los dominios de los distintos principios de reconocimiento, dado que nunca podemos eliminar la sospecha de que la división de trabajo vigente entre las esferas mora-

[92] Véase: KOCKA: "Erwerbsarbeit is nur ein kulturelles Konstrukt".

[93] Véanse argumentos de este tipo, en general, en: Susan MOLLER OKIN: *Justice, Gender, and the Family* (Nueva York, 1989); Jeremy WALDRON defiende de forma convincente ese concepto de derechos en: "When Justice Replaces Affection: The Need for Rights", en: *Liberal Rights: Collected Papers 1981-1991* (Cambridge, 1993), págs. 370-391.

les perjudique las oportunidades de formación de la identidad individual. Y con no poca frecuencia, ese cuestionamiento llevará a la conclusión de que es necesaria la expansión de los derechos individuales, ya que las condiciones del respeto y la autonomía no están suficientemente garantizadas por el principio normativo del "amor" o el del "éxito". En todo caso, el espíritu crítico de esa concepción de la justicia puede chocar con su propia función preservativa, dado que siempre será necesario mantener la separación de esferas, con independencia de la legitimación moral del cambio de límites, porque, como hemos visto, en la sociedad moderna, las condiciones de autorrealización individual sólo están socialmente garantizadas cuando los sujetos no sólo puedan experimentar el reconocimiento intersubjetivo de su autonomía personal, sino también el de sus necesidades específicas y de sus capacidades particulares.

CAPÍTULO III

Una deformación que hace imposible el reconocimiento: Réplica a Axel Honneth

Por Nancy FRASER

Quienes renueven hoy día el proyecto de la teoría crítica se enfrentan a una tarea impresionante[1]. A diferencia de los pensadores de la primitiva Escuela de Frankfurt, no pueden dar por supuesta una cultura política en la que las esperanzas emancipadoras encuentren su punto de convergencia en el socialismo, el trabajo ocupe el lugar de honor entre los movimientos sociales y el igualitarismo social goce de un apoyo amplio. En cambio, se enfrentan a un "agotamiento de las energías utópicas [de la izquierda]" y a una proliferación descentrada de movimientos sociales, muchos de los cuales buscan el reconocimiento de la diferencia del grupo y no la igualdad económica[2]. Al contrario de sus predecesores, también los exponentes actuales de la teoría crítica no pueden tratar el marxismo ortodoxo como elemento de contraste frente al que afirmar las reivindicaciones de la cultura y la psicología. En cambio, gracias a la confluencia del neoliberalismo y "el giro cultural", tienen que teorizar la relación entre la cultura y el capitalismo en un clima que conspira para reprimir la crítica de la economía política. Además, a diferencia de los primeros hegelianos de izquierda, no pueden concebir la sociedad como un todo culturalmente homogéneo, en el que las reivindicaciones políticas puedan juzgarse en sentido ético, apelando a un único horizonte compartido de valor. En cambio, gracias a los complejos procesos que se reúnen en torno al término abreviatura "globalización", tienen que abordar unos contextos en los que los horizontes de valor están pluralizados, fracturados y delimitados con claridad. Por último, a diferencia de sus predecesores, los teóricos críticos de nuestros días no pueden asumir que todas las reivindicaciones normativamente justificadas vayan a converger en un único programa de cambio institucional. Más bien, deben abordar los casos difíciles —por ejemplo, aquellos en los que las reivindi-

---

[1] Estoy muy agradecida a diversos colegas por sus valiosos comentarios y debates sobre este capítulo. Muchas gracias a Amy ALLEN, Seyla BENHABIB, María Pía LARA, Martin SAAR y Eli ZARETSKY.

[2] Jürgen HABERMAS: "The New Obscurity: The Crisis of the Welfare State and the Exhaustion of Utopian Energies", en *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historian's Debate*, ed. Shierry W. NICHOLSON (Cambridge, MA, 1990).

caciones del reconocimiento cultural de las minorías choquen con las reivindicaciones de la igualdad de género— y decirnos cómo resolverlos.

Estas condiciones enmarcan mi debate con Axel HONNETH. En respuesta a sus desafíos, cada uno de nosotros se ha propuesto reconstruir los fundamentos conceptuales de la teoría crítica, y, con la esperanza de satisfacer sus imperativos, ha ideado un marco en el que la categoría del reconocimiento desempeña un importante papel. En nuestras dos teorías, esa categoría responde a diversas necesidades: *en un nivel*, ayuda a posicionar la crítica en relación con las luchas sociales contemporáneas; *en otro*, sirve para teorizar sobre el lugar de la cultura en el capitalismo de nuestros días; todavía *en un tercero*, promete facilitar unas normas de justicia que permitan juzgar las reivindicaciones actuales. En consecuencia, para ambos, el reconocimiento es fundamental para el intento de reconstruir la teoría crítica de manera adecuada a las condiciones presentes.

Sin embargo, HONNETH y yo situamos el reconocimiento de un modo muy diferente. Él propone un marco monista, en el que el concepto predomina en exclusiva. A su modo de ver, lo único que hace falta en la teoría crítica es una explicación adecuadamente "diferenciada" del reconocimiento. No hay necesidad de un segundo eje categorial orientado a la injusticia distributiva y a la lógica económica del capitalismo globalizador. El solo reconocimiento basta para recoger todos los déficits normativos de la sociedad contemporánea, todos los procesos que los generan y todos los retos políticos a los que se enfrentan quienes buscan un cambio emancipador.

El uso que yo hago del reconocimiento es completamente diferente. Muy lejos de comprender la totalidad de la vida moral, para mí, el reconocimiento es una dimensión crucial, pero limitada, de la justicia social. Y muy lejos de orquestar en solitario toda la subordinación social, el "orden de reconocimiento" de la sociedad capitalista no es sino un aspecto de un complejo mucho más grande que también incluye los mecanismos del mercado. En consecuencia, para mí, quizá no es suficiente un enfoque centrado en exclusiva en el reconocimiento. Al contrario, la teoría crítica debe situar al reconocimiento como un eje categorial en un marco que también recoja la distribución. Por eso, he propuesto un marco "perspectivista-dualista" de redistribución y reconocimiento, como alternativa al monismo de HONNETH.

¿Cuál de estos enfoques deberían preferir los teóricos críticos? La elección depende de tres cuestiones que han llegado a ocupar el centro del presente debate. *La primera* se refiere a lo que podemos llamar "el punto de referencia empírico" de la teoría crítica. En una época en donde las metanarraciones marxianas han perdido toda credibilidad, no puede haber un agente de emancipación metafísicamente designado ni un destinatario de la crítica identificado a priori. A falta de tales garantías esencialistas, la crítica se enfrenta a un conjunto de movimientos sociales descentralizados, cuyas reivindicaciones se refieren con frecuencia a problemas de identidad y son ambiguos desde el punto de vista normativo. En este contexto, es imposible soslayar esta apremiante cuestión: ¿Cómo debe posicionarse la misma teoría crítica en relación con la actual coyuntura política y, en especial, con los movimientos que buscan el reconocimiento? ¿Cómo pondrá un pie en el mundo empírico y, al mismo tiempo, adoptará una postura crítica?

La segunda cuestión se refiere al lugar de la cultura en la nueva fase emergente de la sociedad capitalista. En esta fase, caracterizada como posfordismo,

globalización y era de la información, la cultura destaca de un modo nuevo, ante la creciente importancia adquirida por la religión y la etnicidad en la constitución de las identidades sociales, la agudizada conciencia de las diferencias culturales, el mayor alcance de los medios de comunicación globales y la intensificada controversia cultural que marca las luchas actuales por el reconocimiento. En este contexto, los paradigmas intelectuales que proponen la primacía de lo económico parecen profundamente insuficientes, mientras que los enfoques que dan prioridad a la cultura resultan atractivos para muchos. El resultado es un nuevo conjunto de problemas para la teoría crítica: ¿Cómo hay que entender la fase emergente del capitalismo, en la que el debate cultural desempeña un papel tan destacado, y con qué herramientas teórico-sociales? ¿Cómo se posicionará ella misma en relación con el giro cultural de la teoría social?

La tercera cuestión está relacionada con los principios normativos que informan la crítica. Una vez más, el telón de fondo es aquí la globalización acelerada, en la que coexiste una interdependencia económica reforzada con una mayor interacción transcultural. En este contexto, no existe ningún ideal compartido y autorizado de prosperidad humana. En cambio, cada uno vive al lado de los "otros", cuyas ideas acerca de la vida buena divergen de la suya propia. En esta situación, la teoría crítica no puede basarse en un único y determinado conjunto de ideales éticos; pero tampoco puede abrazar el alegre antinormativismo —en todo caso, siempre criptonormativo— que está de moda en los círculos post-estructuralistas. En estas condiciones, ¿a qué clase de principios normativos puede recurrir la teoría crítica, y de acuerdo con qué tipo de justificación?

A continuación, examinaré mis diferencias con HONNETH sobre estas tres cuestiones. En cada caso, evaluaré los méritos relativos de su monismo de reconocimiento y de mi dualismo perspectivista de redistribución y reconocimiento. Asimismo, en cada caso, sostendré que el enfoque de HONNETH es inferior. Manifestaré, *en primer lugar*, que no consigue asegurar un punto de referencia empírico creíble para la teoría crítica; *en segundo*, que no presenta una explicación aceptable del lugar de la cultura en el capitalismo contemporáneo, y *en tercero*, que no proporciona un conjunto de principios normativos que permita juzgar las reivindicaciones de reconocimiento de nuestros días. También argumentaré que, en cada caso, el problema de fondo es el mismo: HONNETH extiende en exceso la categoría de reconocimiento, hasta el punto de perder su fuerza crítica. Al inflar ese concepto trascendiendo todo reconocimiento, transforma un instrumento de crítica social limitado pero preciso en un cajón de sastre hinchado y romo que no llega a situarse a la altura de los problemas de nuestra época.

I. Sobre el lugar de la experiencia en la teoría crítica: Contra la reducción de la sociología política a la psicología moral

La cuestión del "punto de referencia empírico" surge en este debate porque tanto HONNETH como yo estamos de acuerdo en una característica definitoria de la teoría crítica: su dialéctica típica de la inmanencia y la trascendencia. Ambos rechazamos la postura exteriorista de las teorías tradicionales que pretenden juz-

gar las situaciones sociales desde arriba, apelando a la visión del ojo de Dios, completamente independiente de la sociedad en cuestión. En cambio, ambos asumimos que la crítica sólo consigue asentarse en la medida en que revele las tensiones y posibilidades que, en cierto sentido, son inmanentes a la configuración ante la que nos encontremos. Y ambos intentamos desarrollar un lenguaje de la crítica que pueda dirigirse a los sujetos sociales a quienes pretenda iluminar. Sin embargo, al mismo tiempo, tanto HONNETH como yo rechazamos el interiorismo fuerte de la hermenéutica historicista. Sin contentarnos sólo con explicar los significados sedimentados en determinadas tradiciones, ambos asumimos que la crítica sólo puede abrigar un potencial radical si se mantiene abierta la distancia entre la norma y lo dado. Y ambos asumimos que las normas válidas trascienden el contexto inmediato que las genera. Por tanto, lejos de limitarnos a una crítica estrictamente interna, ambos buscamos conceptos con "exceso de validez".

En general, pues, tanto HONNETH como yo abrazamos el objetivo definitorio de la teoría crítica de abordar al mismo tiempo la inmanencia y la trascendencia. Al tratar de encontrar una vía media entre el exteriorismo positivista y el interiorismo historicista, ambos buscamos un punto de apoyo en el mundo social que, al mismo tiempo, apunte más allá.

Sin embargo, HONNETH y yo no estamos de acuerdo en la mejor manera de alcanzar este objetivo común. Su estrategia para conciliar la inmanencia y la trascendencia consiste en basar la teoría crítica en una psicología moral del sufrimiento prepolítico. Identificando la inmanencia con la experiencia subjetiva, propone conectar la crítica con su contexto social, derivando sus conceptos normativos de los sufrimientos, motivaciones y expectativas de los sujetos sociales. Sin embargo, esta estrategia es arriesgada, pues amenaza con hundir la normatividad en el dato. Para evitar este peligro, HONNETH resuelve distanciarse de las disputas políticas del presente. Así, decide asegurar la trascendencia ubicando un estrato "independiente" de experiencia moral, que no está afectado por las reivindicaciones de la esfera pública. Temiendo una identificación excesiva con los movimientos sociales contemporáneos y buscando aún un punto de referencia empírico, declara que encuentra un conjunto de experiencia incontaminada en el incipiente sufrimiento cotidiano no politizado. Reivindica la reconstrucción de esa experiencia y pretende descubrir la única expectativa moral básica que subyace a todo el descontento social: que se reconozca adecuadamente la propia identidad personal. Desde su punto de vista, se deduce que el impulso para garantizar el reconocimiento de la identidad representa el núcleo de toda la experiencia moral y la gramática profunda de toda normatividad. Por consiguiente, la teoría crítica debe inscribir este imperativo como la pieza central de su marco categorial.

Por tanto, en general, HONNETH basa su monismo de reconocimiento en una psicología moral del sufrimiento prepolítico. Sin embargo, lejos de establecer una auténtica dialéctica de la inmanencia y la trascendencia, esta estrategia se encuentra con dificultades a cada paso. Para empezar, la interpretación que hace HONNETH de la experiencia prepolítica suscita dudas. A pesar de sus apelaciones a la investigación social, no está en absoluto claro que el descontento cotidiano dependa siempre de la negación del reconocimiento. De hecho, la idea de que una única motivación esté en la base de todo el descontento de ese tipo es, a primera vista, inverosímil. Una interpretación menos tendenciosa de un conjunto

más amplio de fuentes de investigación revelaría, sin duda, una multiplicidad de motivos: incluyendo el resentimiento por privilegios no conseguidos, el aborrecimiento de la crueldad, la aversión al poder arbitrario, la repugnancia con respecto a las grandes disparidades de ingresos y de riqueza, la antipatía hacia la explotación, el desagrado con respecto a la supervisión y la indignación de ser marginado o excluido (por supuesto, la lista podría ser mucho más larga si incluyera todos los motivos menos admirables, como el odio hacia quienes son diferentes, que también tiñe el descontento cotidiano). Si estas motivaciones *pudieran* subsumirse en una rúbrica normativa superior, ésta no podría ser algo tan determinado como la expectativa de que la persona sea tratada con justicia. Esa tesis podría recoger experiencias que no caben en la de HONNETH, como la injusticia que se siente ante unas situaciones sociales que condenan a algunas personas a una dura privación, mientras otras gozan de riquezas fabulosas, una experiencia documentada, entre otros, en *The Other America*, de Michael HARRINGNTON[3]. Sin duda, esas situaciones violan las ideas fundamentales de la igualdad del valor moral de los seres humanos (idea que examinaré en el apartado III), e impiden claramente la paridad de participación en la vida social. Sin embargo, considerarlas violaciones de la identidad personal no es la mejor interpretación posible de las mismas. Si se insiste en interpretarlas de ese modo equivale a apartar la atención de la sociedad para centrarla en el yo, implantando un sentido demasiado personalizado del daño[4]. Lejos de aclarar las cuestiones, el efecto neto es extender el concepto de reconocimiento hasta un punto de ruptura. Así, en vez de tratar el reconocimiento denegado como el núcleo normativo de todos los sufrimientos cotidianos, sería mejor interpretarlos como un tipo, entre otros, de injusticia sentida.

Sin embargo, la interpretación errónea del sufrimiento prepolítico no es la única dificultad que plantea la estrategia de HONNETH. Más preocupante aún es su designación de ese sufrimiento como el punto de referencia privilegiado de la teoría crítica. Esa designación es discutible en diversos niveles. En el plano empírico, no está en absoluto claro que ese sufrimiento no esté matizado, en realidad, por los vocabularios del juicio normativo de dominio público. Desde luego, en las sociedades democráticas, no hay un cortafuegos que aísle la vida cotidiana del debate político en la esfera pública. En consecuencia, las experiencias cotidianas de injusticia que HONNETH considera inocentes, desde el punto de vista político, están, en realidad, mediadas por expresiones de reclamación pública: véase la etnografía del "feminismo cotidiano" de Jane MANSBRIDGE, que revela que las experiencias de sufrimiento cotidiano, aparentemente no políticas, de las mujeres de Estados Unidos están teñidas por los esquemas interpretativos extraídos del feminismo político[5]. Además, en el plano conceptual, la apelación a un estrato de

[3] Michael HARRINGTON: *The Other America: Poverty in the United States* (Nueva York, 1981).

[4] Esta interpretación también es problemática por una segunda razón, que desarrollaré en el apartado III. Insistir en los sentimientos subjetivos de daño de la víctima es poner en peligro la posibilidad de un juicio democrático de las reivindicaciones de justicia. Éste requiere la deliberación pública orientada a determinar la validez de las reivindicaciones de que se trate, una cuestión que, a su vez, requiere que los reclamantes apoyen su causa con razones públicas y no con sentimientos subjetivos.

[5] Jane MANSBRIDGE: *Everyday Feminism* (Chicago, en preparación).

experiencia que es, a la vez, empírico y primordial, es incoherente. Como caso que es del "mito de lo dado", no aprecia que nunca podemos tener acceso a la experiencia moral no mediada por los discursos normativos, pues éstos no sólo se infiltran en las experiencias de los actores sociales, sino también en las perspectivas de quienes los estudian[6]. Por tanto, tomando una expresión de Richard RORTY, no puede haber una psicología moral "independiente" que capte el "lenguaje propio de la moralidad"[7]. Por último, en el plano normativo, es dudoso que la experiencia prepolítica constituya, en realidad, un punto de referencia mejor que las reivindicaciones de los movimientos sociales que descarta HONNETH. Después de todo, éstos tienen la ventaja de estar sometidos al escrutinio crítico en un debate abierto. El sufrimiento no articulado, en cambio, está, por definición, al abrigo de la discusión pública. Por tanto, para que los puntos de referencia de la teoría crítica sean fiables, en el plano normativo —en otras palabras, para que nos ayuden a conceptualizar lo que de verdad *merece* el título de injusticia, frente a lo que sólo se *experimenta* como injusticia—, las reivindicaciones de los movimientos sociales son, como mínimo, unas candidatas tan verosímiles como el descontento prepolítico no verificado[8].

No obstante, no pretendo enarbolar esas reivindicaciones como fundamento alternativo de la teoría crítica, a pesar de la errónea caracterización de mi postura realizada por HONNETH. Por el contrario, me opongo, en principio, a *cualquier* propuesta de fundamentar un marco normativo en un conjunto privilegiado de experiencias. Esa estrategia está viciada en parte porque pone todos los huevos en la misma cesta. La insistencia en la necesidad de uno, y sólo un punto, de referencia privilegiado otorga a éste una autoridad excesiva, tratándolo, en realidad, *como un fundamento incorregible. Sin embargo, ningún conjunto de experiencia,* prepolítica o de otra clase, debe estar libre del escrutinio crítico. El curso de acción más prudente consiste en establecer múltiples puntos de entrada a la realidad social, sin conceder un privilegio absoluto a ninguno de ellos y sometiéndolos todos a una potencial revisión a la luz de los demás. La necesidad de tales comprobaciones cruzadas resulta especialmente apremiante en el caso de las experiencias subjetivas, que HONNETH, ¡ay!, toma al pie de la letra. Esas experiencias, cuya baja fiabilidad es notoria, han de relacionarse con criterios más objetivos y distantes de la experiencia, como los que permiten los análisis estruc-

[6] Wilfred SELLARS: "Empiricism and the Philosophy of Mind", en: Herbert FEIGL y Michael SRIVEN (eds.): *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 1 (1956).

[7] Tomo la expresión "lenguaje propio de la moralidad" de Richard RORTY: *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, 1980, (trad. cast. de Jesús FERNÁNDEZ ZULAICA: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid. Cátedra, 1983). Es interesante señalar que el mismo HONNETH parece conceder este punto cuando reconoce después, en su ensayo, que la experiencia moral está "configurada" de hecho por expresiones social e históricamente elaboradas de juicio normativo. Sin embargo, no reconoce toda su importancia y alcance. Al limitar de manera ilegítima esa "configuración" a sus tres subtipos de discurso de reconocimiento, no permite la elaboración e institucionalización históricas de unos vocabularios morales que no estén centrados en el reconocimiento.

[8] En realidad, esas reivindicaciones pueden considerarse con verosimilitud como reinterpretaciones articuladas de sufrimientos no articulados antes. Además, los movimientos sociales, como expresión autoorganizada de ese sufrimiento, están, al menos, tan bien situados para articular la experiencia de los sujetos en cuestión como los científicos sociales cuyas interpretaciones privilegia HONNETH.

turales de la subordinación social y las sociologías políticas de los movimientos sociales. Estos últimos puntos de referencia son, sin duda, empíricos, pero no se derivan directamente de la experiencia subjetiva. Por el contrario, constituyen parámetros indispensables para evaluar la validez de las apelaciones a la experiencia.

Sin embargo, HONNETH no está dispuesto a poner a prueba la experiencia. Para él, en cambio, la psicología moral decide todo de antemano. En su marco, las cuestiones psicológico-morales de la motivación subjetiva tienen prioridad sobre las cuestiones de la explicación moral y la justificación normativa. Así, la cuestión de qué motiva la experiencia subjetiva de la injusticia establece los parámetros para enfocar otras tareas críticas claves, como identificar las gramáticas hegemónicas de las reivindicaciones políticas, los procesos sociales que institucionalizan la injusticia y los criterios normativos para juzgar las reivindicaciones. En otras palabras, para HONNETH, una vez que la psicología moral pretende establecer que el reconocimiento erróneo es la única experiencia auténtica de injusticia, todo lo demás se deduce de ello: todas las demandas políticas deben traducirse a reivindicaciones de reconocimiento; todas las modalidades de subordinación deben interpretarse como reconocimiento denegado y seguir su rastro hasta el orden de reconocimiento de la sociedad, y todos los criterios de justicia deben reducirse a subvariedades de reconocimiento. El resultado es un edificio teórico sorprendentemente tradicional: una construcción fundamentalista en cuya base está la psicología moral y que restringe indebidamente la sociología política, la teoría social y la filosofía moral, truncando de forma ilegítima esas investigaciones y quebrantando su relativa autonomía.

En conjunto, estas dificultades condenan el intento de HONNETH de establecer una dialéctica viable de la inmanencia y la trascendencia. Lejos de constituir un punto empírico de referencia verdaderamente inmanente, su invocación al sufrimiento prepolítico sirve de pretexto para presentar una psicología moral cuasi trascendental, que pretende establecer de una vez por todas que el reconocimiento es siempre y en todas partes la categoría única y suficiente de la moral. El efecto consiste en afianzar antropológicamente la primacía del reconocimiento, por debajo del nivel de la contingencia histórica y, de ese modo, contradecir la pretensión de inmanencia. Sin duda, HONNETH admite cierto espacio para el desarrollo histórico, dado que permite que el reconocimiento se "diferencie" a medida que progrese la sociedad, pero, en vez de llevar a un pensamiento histórico auténtico, este enfoque predetermina el curso de la historia: los desarrollos históricos sólo pueden diferenciar el reconocimiento en diversas "esferas"; nunca pueden generar nuevas categorías morales que no sean variantes del reconocimiento. Así pues, a pesar de su gesto historizante, HONNETH acaba subordinando el momento de inmanencia al de la trascendencia y, sin embargo, al final, también la trascendencia resulta ilusoria. Después de todo, el monismo del reconocimiento no aporta una posición estratégica crítica con respecto a la cultura política contemporánea. Por el contrario, refleja acríticamente la fascinación unilateral actual con la política del reconocimiento. En consecuencia, sirve más para ratificar la moda al uso que para cuestionar la suficiencia de esta última. Por tanto, la conclusión general es clara: HONNETH no consigue establecer un punto de apoyo en el mundo social vigente que pueda también apuntar más allá.

¿Cuál es, entonces, la alternativa a su estrategia? El enfoque que he propuesto no comienza con la experiencia subjetiva, sino con *discursos descentrados de crítica social.* Por tanto, no pretende reflejar la perspectiva de un sujeto social, individual o colectivo, prepolítico o político. En cambio, conecto la crítica con su contexto social, centrándome inicialmente en los *paradigmas populares de la justicia social* que crean las gramáticas hegemónicas de discusión y deliberación. Lejos de reflejar la experiencia inmediata, estos paradigmas populares constituyen formaciones discursivas despersonalizadas que median el desacuerdo moral y la protesta social. Como tales, representan un punto de referencia no subjetivo para la teoría crítica. El efecto consiste en desligar la teoría de la filosofía centrada en el sujeto, asumida por HONNETH y resituarla en el giro lingüístico.

Permítanme que me explique. Los paradigmas populares de la justicia no expresan la perspectiva de ningún conjunto determinado de sujetos sociales. Tampoco pertenecen exclusivamente a un determinado dominio social. En cambio, son discursos normativos transpersonales muy difundidos por las sociedades democráticas, que no sólo se extienden por las esferas políticas públicas, sino también por los centros de trabajo, los hogares y las asociaciones de la sociedad civil. Por tanto, crean una gramática moral a la que pueden recurrir (y recurren) los actores sociales en *cualquier* esfera para evaluar las situaciones sociales. Como expliqué en el Capítulo Primero, los principales paradigmas populares de la justicia de nuestros días son el reconocimiento y la redistribución. En contra de la opinión de HONNETH, no sólo los invocan los movimientos organizados, sino también los individuos no organizados en los contextos cotidianos[9].

Así pues, en mi enfoque, los paradigmas populares sirven de punto de referencia empírico inicial, pero no disfrutan de privilegio absoluto alguno. A diferencia del sufrimiento prepolítico de HONNETH, no constituyen un fundamento incorregible del que se derive el marco normativo de la teoría crítica. Por el contrario, la persona que sea teórica crítica debe evaluar su suficiencia; al menos, desde dos perspectivas independientes. Desde la perspectiva de la teoría social, debe determinar, *en primer lugar*, si las gramáticas hegemónicas de debate de la sociedad son adecuadas a su estructura social y, *en segundo*, desde la perspectiva de la filosofía moral, si las normas a las que apelan son moralmente válidas.

Evaluados de este modo, los paradigmas populares de justicia de nuestros días obtienen críticas mixtas. Por una parte, el examen socio-teórico pone de manifiesto que tanto la distribución como el reconocimiento corresponden a modalidades de integración y subordinación sociales que forman parte de la sociedad contemporánea. Por tanto, establece su verosimilitud a primera vista como categorías para la reflexión crítica en las condiciones presentes. Por otra parte, la teoría social también muestra que la distribución y el reconocimiento están inextricablemente entrelazados en la realidad social. En consecuencia, revela la insuficiencia de una cultura política que los separa y los presenta como mutuamente incompatibles. De un modo semejante, el examen filosófico moral arroja también resultados mixtos. Por una parte, muestra que tanto la distribución

[9] MANSBRIDGE: *Everyday Feminism.*

como el reconocimiento son dimensiones auténticas de la justicia, estableciendo así que ambos pueden generar principios con validez normativa. Por otra, también establece su irreductibilidad y co-implicación mutuas, revelando así no sólo la insuficiencia del monismo, sea distributivo o se base en el reconocimiento, sino también las deficiencias de una cultura política que no consigue integrar ambas dimensiones en un marco de referencia moral superior y más amplio. El resultado final es que los paradigmas populares actuales de la justicia no están completamente equivocados ni tampoco son del todo satisfactorios. La gramática actual de discusión, que es verosímil y, al mismo tiempo, tiene necesidad de reconstrucción, representa un punto de referencia empírico cuyo desarrollo completo y suficiente apunta más allá de la constelación presente.

Por consiguiente, en general, mi enfoque, a diferencia del de HONNETH, no es fundamental, y, como resultado, su estructura interna diverge de la suya. En particular, el cambio del centro de atención de la experiencia al discurso descentra la psicología moral, abriendo el espacio para el estudio de la cultura política, que se une ahora a la teoría social, la filosofía moral y la teoría política como elemento constitutivo de la teoría crítica. Sin embargo, ninguna de estas investigaciones es el fundamento de las otras en el sentido de HONNETH. Ninguna está libre de revisión, sino que cada una de ellas responde ante las demás, que la controlan y corrigen cuando hace falta. Y los resultados del proceso van en dos sentidos: por una parte, el hincapié que se hace hoy día en el reconocimiento alienta una mirada crítica hacia las teorías sociales y filosofías morales que pasan por alto las injusticias de estatus arraigadas en la cultura; por otra, como he señalado, ese hincapié está sometido también a la corrección de las nuevas disciplinas. El resultado es un círculo hermenéutico en el que una pluralidad de elementos no fundamentales se introduce en un proceso descentrado de corrección mutua orientado a lograr un equilibrio reflexivo. Por tanto, en mi enfoque, la teoría crítica aprende de la cultura política contemporánea y, al mismo tiempo, preserva su independencia crítica.

Se deduce que mi concepción de la teoría crítica difiere de la de HONNETH. Como hemos visto, él asume un edificio fundamentalista en el que la psicología moral constituye la base, mientras que la teoría social y la filosofía moral quedaban limitadas. Para mí, en cambio, la teoría crítica es policéntrica y multilateral. Después de todo, al rechazar la idea de que la experiencia puede servir de fundamento de la teoría, la psicología moral pierde su lugar privilegiado. Las cuestiones de la motivación subjetiva pierden su primacía con respecto a las de la explicación social y la justificación normativa, dejando de limitar la reflexión sobre las causas de la injusticia y los criterios para justificar las reivindicaciones. En cambio, ambas investigaciones recuperan su autonomía relativa. En la teoría social, tenemos libertad para conceptualizar tipos de injusticia, sus causas y remedios, con independencia del modo de experimentarlos. De modo parecido, en la teoría moral, podemos identificar normas para juzgar las reivindicaciones de justicia, sin estar limitados por los dictados de una psicología imperfecta. En la sociología política, podemos analizar las gramáticas normativas hegemónicas que estructuran el conflicto y el debate. El efecto consiste en liberar la teoría crítica de las restricciones artificiales de un monismo a priori, que infla la idea del reconocimiento hasta el punto de hacerla irreconocible y, en consecuencia, vaciándola de fuerza crítica.

Al mismo tiempo, la alternativa policéntrica que he propuesto proporciona una estructura en la que pueden satisfacerse tanto las demandas de inmanencia como de trascendencia. Es obvio que los paradigmas populares de la justicia ocupan una posición de inmanencia en el mundo social, como lo hacen las normas populares incluidas en ellos, pero no son depósitos estáticos de una normatividad fija. Lejos de estar inevitablemente envueltos en el dato, en las condiciones modernas, están abiertos a la extensión histórica, la radicalización y la transformación. Las normas contenidas en las gramáticas populares, presionadas para afrontar nuevos problemas y sometidas a una reasignación creativa, trascienden el mundo social en el que se originan. La idea de la paridad participativa es un buen ejemplo al respecto. Como explicaré en el apartado III, esta idea es una radicalización de normas populares de igualdad muy extendidas, cuyo alcance y esencia se han expandido mucho en el curso de la historia. Por tanto, el principio de la paridad participativa tiene un punto de apoyo en el mundo social actual. No obstante, al mismo tiempo, apunta más allá de ese mundo, pues su implementación rigurosa requeriría un importante cambio socioestructural. Por consiguiente, la paridad participativa, como las normas populares de las que desciende, representa un punto de referencia importante para la teoría crítica, un punto de referencia no subjetivo sobre el que convergen las demandas de inmanencia y trascendencia. La conclusión también es clara: en *contra* de HONNETH, no se trata de que, a falta de un fundamento "independiente" en la psicología moral, mi enfoque siga envuelto en los datos. Por el contrario, permite —en realidad, favorece— una crítica radical de la sociedad contemporánea.

Axel HONNETH señala que la diferencia fundamental entre nosotros está en que su enfoque se orienta a cuestiones filosóficas profundas, mientras que el mío está motivado por el oportunismo político. Así, desdeña mi enfoque como una forma de "presentismo miope", que sólo intenta reflejar las reivindicaciones de los movimientos sociales contemporáneos. Tengo que dejar claro que nada está más lejos de la verdad. En vez de proteger esas reivindicaciones del escrutinio crítico, toda la fuerza de mi teoría radica en cuestionar su adecuación. Es más, la ironía de la acusación de HONNETH es dolorosamente clara. Al no conseguir problematizar los discursos al uso, recurriendo así con naturalidad a los paradigmas hegemónicos, su monismo de reconocimiento es un espejo mucho menos crítico del *Zeitgeist* presente que mi dualismo perspectivista de redistribución y reconocimiento.

II. Sobre el giro cultural de la teoría social: Contra la reducción de la sociedad capitalista a su orden de reconocimiento

El segundo objeto importante de este debate es el lugar de la cultura en la sociedad contemporánea. Se trata aquí de la cuestión de cómo deben entender los teóricos críticos la estructura social del capitalismo de nuestros días. Dentro de esa estructura: ¿Hasta dónde se extiende el ordenamiento cultural? ¿Cuál es su relación con los mecanismos del mercado, por una parte, y con los resultados distributivos, por otra? ¿El reconocimiento erróneo es la causa radical de toda

subordinación en la sociedad capitalista y el solo reconocimiento es suficiente para corregirlo? ¿La teoría crítica debe abrazar sin reservas el "giro cultural"? ¿Debe reemplazar el paradigma economicista que privilegiaba la producción por otro que privilegie la cultura?

Esas cuestiones no son nuevas en absoluto. Para la teoría crítica, han sido fundamentales desde sus comienzos, cuando los pensadores de la Escuela de Frankfurt trataban de complicar el marxismo ortodoxo teorizando sobre la autonomía relativa de la cultura. Sin embargo, hoy día asumimos un aspecto nuevo. Por una parte, el capitalismo globalizador ha destacado mucho el relieve de la cultura, acelerando no sólo el flujo de capital, sino también el de las imágenes, los signos y las personas a través de las fronteras nacionales. El efecto ha sido intensificar la conciencia de la "diferencia" y estimular su politización. Por otra parte, el marxismo ya no es una fuerza que tener en cuenta, habiendo sido suplantado por paradigmas culturalistas, tanto en la política como en la universidad. En esta situación, es menos probable que la teorización crítica sucumba al economicismo ortodoxo que a la amnesia neoliberal que reprime la crítica de la economía política. El resultado es un nuevo conjunto de retos para la teoría crítica: ¿cómo hay que entender la relevancia de la cultura en la sociedad capitalista? En particular, ¿cómo hay que evaluar el potencial crítico del giro cultural?

Tanto Axel HONNETH como yo tratamos de aceptar estos retos. Ambos creemos que la cultura no es un simple reflejo de la economía política, sino un vehículo de ordenamiento social por derecho propio. Ambos mantenemos también que, a menudo, la cultura sirve como medio de dominación, de ahí que la sociedad esconda injusticias cuyas raíces más profundas no radican en la economía política, sino en patrones institucionalizados de valor. Por último, tanto HONNETH como yo teorizamos sobre estas cuestiones en relación con el reconocimiento. Ambos empleamos esa categoría para conceptualizar la ponderación social y la significación moral de la cultura en el capitalismo contemporáneo. Así, cada uno de nosotros propone un marco para la teoría crítica que aspira a incorporar las mejores intuiciones del giro cultural.

Sin embargo, procedemos de formas diferentes. HONNETH conceptualiza la sociedad como una red de relaciones de reconocimiento. Al subordinar la teoría social a su psicología moral, estipula que la tarea de la primera consiste en identificar la forma concreta de la institucionalización de las expectativas de reconocimiento en una sociedad dada. Entonces, habiendo analizado el "orden de reconocimiento" de la sociedad, la teoría crítica debe mostrar cómo surge en ella el reconocimiento erróneo y sirve de fundamento al conflicto social. Al aplicar este método a la sociedad capitalista, HONNETH distingue tres "esferas de reconocimiento" institucionalizadas, gobernada cada una de ellas por un principio normativo diferente. En la esfera del "amor", el reconocimiento debe estar regido por el principio de la atención a las necesidades específicas del individuo. En la de la ley, en cambio, debe regirse por el principio de la igualdad de respeto a la autonomía de las personas. En la esfera del trabajo, por último, el reconocimiento debe estar regulado por el principio del éxito, que determina el nivel de los salarios propios de acuerdo con el valor de la contribución social del sujeto. En consecuencia, desde la perspectiva de HONNETH, las luchas por la distribución son, en realidad, luchas por el reconocimiento, orientadas a cambiar la interpretación cultural del éxito. Además, para él, el reconocimiento llega hasta el fondo. El

medio primordial de integración social, las interpretaciones del reconocimiento, rigen los procesos en cada esfera, dictando no sólo los perfiles de la intimidad y la ley, sino incluso la distribución de la renta y la riqueza. Se deduce que las interacciones sociales mediadas por el mercado, reguladas, como todas las interacciones, por esquemas culturales de evaluación, no tienen nada característico. Por tanto, carece de interés conceptualizar en concreto los mecanismos económicos de la sociedad capitalista, y tampoco existe la posibilidad de hacerlo. Lejos de requerir un segundo nivel de análisis, orientado a la distribución, la sociedad capitalista *es* efectivamente su orden de reconocimiento.

En general, por tanto, la teoría social de HONNETH, como su psicología moral, es monista. Al contemplar todos los procesos sociales a través de la única lente de la psicología interpersonal, postula la "primacía de la integración moral", en donde la acción social está coordinada a través de ideas y esquemas interpretativos compartidos. El efecto consiste en ver el capitalismo sólo desde la perspectiva del reconocimiento, por lo que asume que todos los procesos sociales de la sociedad capitalista están regulados directamente por esquemas culturales de evaluación, que toda la subordinación se deriva de unas jerarquías de estatus arraigadas en la cultura y que todo puede remediarse mediante el cambio cultural. Sin embargo, todos estos supuestos son problemáticos.

Para empezar, es dudoso que una sociedad sea sin más un orden de reconocimiento. Prácticamente todas las sociedades tienen más de un tipo de integración social. Más allá de la integración moral privilegiada por HONNETH, prácticamente todas incluyen alguna forma de integración sistémica, en la que la interacción está coordinada por el entrelazado funcional de las consecuencias no buscadas de una gran cantidad de estrategias individuales. El análisis de una sociedad como si sólo fuera un orden de reconocimiento supone totalizar de manera ilegítima una modalidad de integración, truncando el conjunto de procesos sociales. El efecto es el oscurecimiento de una cuestión clave: en una sociedad determinada, ¿cómo interactúa precisamente el orden de reconocimiento con otras modalidades de orden social para producir las relaciones de subordinación?

Además, lo que es cierto para cualquier sociedad es válido en especial para la sociedad capitalista. Después de todo, la característica distintiva de esta última es su creación de un orden de mercado cuasi objetivo, anónimo, impersonal que sigue su propia lógica. Sin duda, este orden de mercado está incluido en la cultura, pero no está directamente regido por los esquemas culturales de evaluación. En cambio, la lógica económica del mercado interactúa de maneras complejas con la lógica cultural de reconocimiento, unas veces, instrumentalizando las distinciones vigentes de estatus; otras, disolviéndolas o burlándolas, y otras, creando unas nuevas. En consecuencia, los mecanismos del mercado dan lugar a unas relaciones económicas de clase que no son simples reflejos de las jerarquías de estatus. Ni estas relaciones ni los mecanismos que las generan pueden comprenderse mediante el monismo de reconocimiento. Un enfoque adecuado debe teorizar tanto sobre la dinámica característica de la economía capitalista como sobre sus interacciones con el orden de estatus.

Estas consideraciones se aplican al cien por cien a los mercados laborales de las sociedades capitalistas. En esos campos, la compensación del trabajo no está determinada por el principio del éxito. Es cierto que las sociedades capitalistas están invadidas por ideologías relativas a la medida en que diversas actividades

contribuyen al bienestar de la comunidad; al supuesto ajuste entre diversas ocupaciones, por una parte, y diversos géneros y "razas", por otra, e incluso, a lo que se considera trabajo. También es cierto que estas ideologías tienen efectos reales. Sin embargo, no son los únicos factores que influyen en las tasas de salarios. También son importantes los factores político-económicos, como la oferta y la demanda de distintos tipos de trabajo; el equilibrio de poder entre trabajo y capital; el rigor de las reglamentaciones sociales, incluyendo el salario mínimo; la disponibilidad y el coste de las tecnologías de mejora de la productividad; la facilidad con que las empresas puedan cambiar sus sedes a lugares en donde los salarios sean más bajos; el coste del crédito; las condiciones comerciales, y las tasas internacionales de cambio de moneda. En el conjunto de las consideraciones relevantes, las ideologías del éxito no destacan en absoluto. En cambio, sus efectos están mediados por el funcionamiento de mecanismos sistémicos impersonales, que dan prioridad a la maximización de los beneficios empresariales. Sin embargo, el monismo de reconocimiento presenta una ceguera congénita a tales mecanismos sistémicos, que no pueden reducirse a esquemas culturales de evaluación. Por consiguiente, está incapacitado para comprender los procesos que generan la injusticia distributiva en las sociedades capitalistas. Sólo un enfoque que teorice la imbricación del reconocimiento y la distribución puede teorizar adecuadamente esos procesos.

Se deduce que no todas las luchas por la distribución son, en realidad, luchas por el reconocimiento, orientadas a reforzar la estima del trabajo de los reclamantes. Sin duda, *algunos* movimientos a favor de la redistribución discuten las interpretaciones imperantes del éxito, por ejemplo, las luchas por el "valor comparable" a las que me referí en el Capítulo Primero [10]. Sin embargo, en contra de la opinión de HONNETH, no todas las luchas distributivas son como las de valor comparable. Pensemos en las luchas actuales contra la globalización neoliberal. Esas luchas, dirigidas en contra de los regímenes transnacionales de comercio e inversión, al servicio de los intereses de los grandes accionistas empresariales y de los especuladores monetarios, aspiran a terminar con la mala distribución sistémica que no está enraizada en las ideologías relativas al éxito, sino en los imperativos del sistema y las estructuras de gobierno del capitalismo globalizador. En contra de HONNETH, esta clase de mala distribución no es menos paradigmática del capitalismo contemporáneo que la impulsada por la falta de reconocimiento del trabajo asistencial de las mujeres: pensemos en la suerte de gran parte del África subsahariana, Alemania oriental y el sur del Bronx. La vasta privación a la que me refiero aquí no nace de la infravaloración de las aportaciones de la mano de obra, sino de los mecanismos del sistema económico que excluye

[10] En ese caso, como dije allí, en los mercados laborales está institucionalizado un patrón androcéntrico de valor cultural, que canaliza a las mujeres a los trabajos del sector de servicios codificados como "femeninos" y que se supone que no requieren especialización. Como esos trabajos suelen estar mal pagados, el resultado consiste en la negación a las mujeres trabajadoras de la posición y los recursos que necesitan para interactuar en pie de igualdad con los hombres. La reparación de esta injusticia exige, *inter alia*, la desinstitucionalización de los patrones androcéntricos de valor y su sustitución por patrones que promuevan la paridad. En este caso, por consiguiente, el análisis de HONNETH se solapa parcialmente con el mío, aunque él suponga que el cambio cultural es suficiente de por sí y que su clave está en valorizar la identidad femenina, proposiciones ambas que yo considero erróneas.

a muchos de los mercados de trabajo. Esta exclusión se ve facilitada por el racismo, sin duda, pues los imperativos de maximización del beneficio interactúan con las distinciones de estatus y con el legado de expolios pasados, pero no pueden remediarse simplemente cambiando las normas eurocéntricas de éxito. Hace falta una reestructuración completa de los sistemas globales de finanzas, comercio y producción. Sin embargo, esas materias se escapan de la cuadrícula conceptual del monismo de reconocimiento. Sólo puede recogerlas un marco bidimensional que englobe tanto la dinámica del sistema como la dinámica de estatus del capitalismo globalizador.

Así pues, en general, HONNETH exagera mucho el papel del reconocimiento en la sociedad capitalista. Centrándose exclusivamente en la interacción regulada por los valores, toma perspectivas válidas respecto a la ubicuidad e irreductibilidad de la cultura; y las infla trascendiendo todo reconocimiento. Pasa, de la premisa verdadera de que los mercados están siempre incluidos en la cultura, a la conclusión falsa de que su comportamiento esté completamente gobernado por la dinámica del reconocimiento. De modo similar, pasa de la idea válida de que la economía capitalista no es un sistema puramente técnico, independiente de la cultura, a la proposición inaceptable de que no existe una dinámica económica que merezca analizarse por derecho propio. Por último, pasa de la idea válida de que todas las luchas sociales tienen una dimensión cultural a la conclusión insostenible de que todas son culturales *simpliciter* y exactamente del mismo modo. Por tanto, lejos de incorporar de manera satisfactoria las mejores intuiciones del giro cultural, HONNETH capitula ante los peores excesos de éste. En vez de trascender el economicismo para llegar a una teoría más rica que englobe tanto la distribución como el reconocimiento, ha intercambiado un paradigma truncado por otro, un economicismo truncado por un culturalismo truncado.

¿Cuál puede ser, entonces, el mejor enfoque? Todas las consideraciones reunidas aquí apuntan en una dirección, en la de un marco *bidimensional* que englobe tanto el reconocimiento como la distribución. Al evitar tanto el economicismo vulgar como el culturalismo reductor, ese marco no reduciría la sociedad capitalista a una red de relaciones de reconocimiento. Para comprender esa sociedad, en cambio, analizaría la interacción de dos dimensiones diferentes de ordenamiento, mutuamente irreductibles pero, en la práctica, entrelazadas: una dimensión económica, asociada con la interacción mercantilizada, y una dimensión cultural, asociada con la interacción regulada por valores. Ese enfoque presenta varias ventajas. En vez de centrarse exclusivamente en la integración moral, presta atención también a la integración sistémica y, después, estudia la interacción entre las dos. Además, lejos de asumir que los imperativos de reconocimiento solos rijan directamente toda la acción social, permite las interacciones mercantilizadas en las que se refractan los esquemas culturales de evaluación a través de la lógica económica. Del mismo modo, en vez de reducir toda la subordinación social al reconocimiento erróneo, enraizado en jerarquías de valor cultural, este enfoque permite que las injusticias distributivas no reflejen simplemente las jerarquías de estatus, aunque interactúen de forma causal con ellas. Por último, lejos de asumir que todas las injusticias de la sociedad capitalista puedan remediarse mediante el cambio cultural, requiere que las luchas por el reconocimiento se unan con las luchas por la redistribución igualitaria.

Éste es, precisamente, el tipo de enfoque que he propuesto. Al llamarlo *dualismo perspectivista,* he indicado una forma especial, antiintuitiva, de entender la distribución y el reconocimiento. En lugar de interpretaciones espaciales y esenciales, que equiparan esas categorías con dominios sociales, yo las interpreto de manera perspectivista, como dimensiones de ordenamiento analíticamente distintas que atraviesan las divisiones institucionales. Para mí, en consecuencia, la distribución y el reconocimiento no ocupan esferas separadas. En cambio, se interpenetran para producir patrones complejos de subordinación. Por tanto, los patrones institucionalizados de valor siguen impregnando las interacciones mercantilizadas, aunque no rijan de forma directa estas últimas, y las consideraciones instrumentales siguen envolviendo los campos regulados por los valores, aunque no disfruten de libertad de acción. Se deduce que la distribución y el reconocimiento nunca pueden separarse por completo. Todas las interacciones comparten al mismo tiempo ambas dimensiones, aunque en proporciones diferentes. Por eso, todas deben analizarse de manera bifocal y evaluarse desde ambas perspectivas. Por consiguiente, en contra de HONNETH, el dualismo perspectivista no introduce un "abismo infranqueable" entre lo material y lo simbólico. Su norte es, por el contrario, investigar cómo interactúan precisamente los patrones institucionalizados de valor cultural con la dinámica económica capitalista para generar la mala distribución y el reconocimiento erróneo. Sin embargo, esto requiere distinguir analíticamente la distribución y el reconocimiento y seguir la huella de su imbricación práctica. No bastará con totalizar la cultura, obliterar lo económico y negar la distinción porque sí.

El fundamento de este enfoque está en una concepción bidimensional de la sociedad capitalista. Doy por supuesto que esta sociedad engloba dos órdenes de subordinación, diferentes desde el punto de vista analítico: estratificación de clases, enraizada primordialmente en mecanismos económicos del sistema, y jerarquía de estatus, basada en gran parte en patrones institucionalizados de valor cultural. Estos dos órdenes no concuerdan exactamente entre sí, aunque interactúan en sentido causal. Por tanto, en la sociedad capitalista, hay brechas entre el estatus y la clase social. Además, cada uno de estos órdenes de subordinación corresponde a un tipo analíticamente diferente de injusticia. Mientras que la estratificación de clases se corresponde con la mala distribución, la jerarquía de estatus se corresponde con el reconocimiento erróneo. Moralmente hablando, sin embargo, el efecto en ambos casos es el mismo: a algunos miembros de la sociedad se les impide participar por igual con los demás en la interacción social. Por tanto, ambos órdenes de subordinación violan un único principio supremo de justicia, el principio de la paridad participativa. Sin embargo, cada uno lo hace de una manera diferente. Mientras que la subordinación de clase niega a algunos actores los recursos necesarios para interactuar con los demás como iguales, la subordinación de estatus niega a algunos la categoría necesaria. Por consiguiente, en ambos casos, la reparación de la injusticia supone eliminar los obstáculos a la paridad participativa. La reparación de la mala distribución requiere reestructurar el sistema económico para eliminar las disparidades de recursos, mientras que la reparación del reconocimiento erróneo exige cambiar los patrones institucionalizados de valor cultural. También en ambos casos, el objetivo consiste en establecer unas condiciones sociales que permitan participar a todos por igual.

Por tanto, a diferencia de HONNETH, mi marco sitúa la dimensión de reconocimiento de la sociedad capitalista en relación con la dimensión distributiva. Además, entiende de otra forma la dimensión de reconocimiento. Para mí, esa dimensión se refiere a la igualdad de estatus y no a una identidad intacta, y su expresión institucional es el *orden de estatus en su conjunto*. Además, el orden de estatus se entiende en sentido amplio, abarcando toda la gama de instituciones sociales contemporáneas. Un compuesto de los diversos patrones de valor que regulan la interacción en diferentes lugares no sólo engloba la familia y la ley, sino también los medios de comunicación y la religión, por nombrar sólo otros dos aspectos. A diferencia de HONNETH, por tanto, yo no divido la dimensión de reconocimiento en tres esferas separadas, asociada cada una de ellas con una institución social diferente, un daño psicológico distinto y un principio normativo diverso. En cambio, yo asumo que el orden de estatus de la sociedad contemporánea es demasiado dinámico, omnipresente y plural con respecto a tal división a priori. Al mismo tiempo, sin embargo, sostengo también que, bajo toda la complejidad cultural, está un único imperativo moral: el principio de la paridad participativa.

Para ver por qué, consideremos las injusticias de género que se asocian con el matrimonio. Se incluyen aquí la vulnerabilidad de las esposas frente a la violación marital y la violencia doméstica; las responsabilidades asistenciales primarias que les impiden participar en el trabajo asalariado y en la política en las mismas condiciones que los hombres; inferiores derechos al bienestar social; menores derechos de asilo y naturalización y todo un conjunto de diversas discapacidades jurídicas. En *contra* de HONNETH, la mejor manera de concebir estas injusticias no es la psicológica, como violaciones de la identidad personal, enraizadas en la falta de sensibilidad hacia la necesidad de la persona en la esfera de la intimidad, que se rige por el principio del afecto. En cambio, es mejor concebirla en el terreno social, como formas de subordinación enraizadas en el orden androcéntrico de estatus, que invade la sociedad y está imbricado con su estructura económica, poniendo de forma sistemática a las mujeres en situación de desventaja en *cada* una de las esferas. Además, en *contra* de HONNETH, el matrimonio nunca ha estado regulado por el principio del afecto. En cambio, durante la mayor parte de la historia, ha sido una relación económica regulada jurídicamente, que tenía más que ver con la acumulación de terrenos, la organización del trabajo y la distribución de recursos que con el afecto [11]. En realidad, lo que HONNETH llama cuidado afectivo es trabajo de la mujer, mistificado ideológicamente y convertido en invisible. Se deduce que la subordinación de estatus de las esposas en el matrimonio no puede remediarse mediante la posterior individualización del afecto. Lo que hace falta, más bien, es la desinstitucionalización de los patrones androcéntricos de valor en toda la sociedad, en beneficio de alternativas que promuevan la paridad de géneros. La clave para reformar la institución del matrimonio no es el afecto, sino la paridad participativa.

[11] De acuerdo; la sociedad burguesa dio unos ideales de un matrimonio armonioso como un "cielo en el mundo sin corazón" del capitalismo emergente, pero en vez de eliminar las funciones económicas de la institución, el efecto fue, más bien, mistificarlas, en gran medida en detrimento de las mujeres, prueba de ello es la mayor invisibilidad de su trabajo en el hogar en la sociedad industrial.

Consideremos, también, las injusticias que han ocasionado las luchas en relación con las diferencias culturales; por ejemplo, la exposición de la cruz cristiana en las escuelas bávaras, la práctica de la confección de perfiles raciales de la policía en los Estados Unidos y un urbanismo que perjudique a las personas con discapacidades[12]. En *contra* de HONNETH, la mejor manera de entender esas injusticias no es situarlas en "la esfera del derecho". No tienen más relación intrínseca con el derecho que cualquier otro tipo de subordinación de estatus, incluyendo las injusticias maritales de las que acabamos de hablar[13]. Como las maritales, éstas se derivan de un orden de estatus que no puede localizarse en una determinada esfera, en este caso, un orden de estatus etnocéntrico, que institucionaliza las normas culturales mayoritarias, negando la paridad participativa a los miembros de los grupos minoritarios. Como las injusticias maritales, también, éstas sólo pueden repararse mediante la desinstitucionalización de los patrones de valor en toda la sociedad, no sólo en la ley ni a través de ella. Por último, como en el caso de las injusticias maritales, el principio orientador es aquí la paridad participativa, que da un contenido democrático concreto al ideal de la igualdad de autonomía, cuestión que desarrollaré en el último apartado.

Merece la pena detenernos en la cuestión del derecho, dada la afirmación de HONNETH de que mi enfoque pasa por alto las luchas por la igualdad jurídica. De hecho, el dualismo perspectivista *explica* esas luchas, aunque sin considerar el derecho como una esfera. En cambio, concibe el derecho como un instrumento que pertenece a ambas dimensiones de la justicia, la distribución y el reconocimiento, en las que puede servir, al mismo tiempo, como vehículo y como remedio de la subordinación. Por la parte del reconocimiento, algunas luchas jurídicas pretenden reparar la subordinación de estatus que se establece en derecho de modo expreso, por ejemplo, las campañas para legalizar el matrimonio gay; otras recurren a la ley para reparar la subordinación de estatus *no tipificada en derecho*, por ejemplo, las campañas para proscribir la confección de perfiles raciales o para imponer el acceso para los discapacitados. En vez de localizarlas en una esfera especial, esas luchas tienen como objetivo las normas que impiden la paridad allí donde aparezcan, en todo el orden de estatus, desde la familia y la práctica ocupacional hasta el urbanismo. Por parte de la distribución, los esfuerzos para modificar las leyes fiscales y hereditarias, sesgadas con respecto a la clase

---

[12] Esas injusticias proporcionan la inspiración principal del actual renacimiento de la teoría del reconocimiento. Sin embargo, se ignoran por completo en el libro *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, de HONNETH, trad. de Joel ANDERSON, Cambridge, 1995, (trad. cast.: *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona. Crítica, 1997). En el presente volumen, los considera, en efecto, como una idea que se planteó después, preguntándose a qué esfera de reconocimiento pertenecen y asignándolas a la esfera del derecho y, por tanto, al principio de la igualdad de autonomía.

[13] Las dificultades de HONNETH para abordar estas injusticias se complican por su monismo cultural, su premisa cuasi durkheimiana de que la sociedad está (o debe estar) éticamente integrada a través de un único horizonte superior para asignar la estima, que se centra en el sistema de trabajo. Al considerar el trabajo como la única fuente de diferenciación de la identidad social, este modelo anula las diferencias, como las basadas en el lenguaje, la etnicidad o la religión, que no se corresponden con divisiones ocupacionales. El efecto consiste en hacer invisibles las reivindicaciones de reconocimiento de la diferencia cultural. Por tanto, las luchas más destacadas de nuestra época eluden el marco de referencia de HONNETH.

social, tratan de mitigar la desigualdad económica sancionada por la legislación, mientras que las luchas para que se promulguen nuevas leyes que reduzcan los derechos de propiedad de las empresas, controlen la especulación monetaria internacional y establezcan una renta básica universal e incondicional buscan una transformación más fundamental. Estas luchas, que pretenden la reestructuración de la economía política, frustran también los intentos de compartimentar la ley.

Dejando aparte las leyes, la conclusión fundamental aquí es: el dualismo perspectivista no sólo sitúa la dimensión del reconocimiento de la sociedad capitalista frente a la dimensión de la distribución, sino que también ilumina mejor que HONNETH la dimensión del reconocimiento. Mientras que él analiza el reconocimiento erróneo desde un punto de vista psicológico, mi enfoque pone en primer plano su carácter *social* como una cuestión de *subordinación de estatus*. Así, en vez de distinguir clases de reconocimiento erróneo según los tipos de daño a la identidad, yo subrayo la consecuencia social común a todos ellos: la constitución de algunas clases de personas como miembros no plenos de la sociedad de una manera que les impide participar como iguales. El resultado es una sociología crítica del reconocimiento que es adecuada para el capitalismo globalizador contemporáneo: en vez de dividir el orden cultural en tres esferas de reconocimiento, yo teorizo los *órdenes de estatus* transversales que atraviesan todas las esferas. Al mismo tiempo, el dualismo perspectivista permite también una teoría moral socialmente pertinente: en vez de designar un principio normativo distinto para cada categoría de daño físico, establece que todos los tipos que merezcan el título de injusticia violan un *único* principio: el principio de la *paridad participativa*. Por último, este enfoque conlleva una conclusión práctica políticamente responsable: en vez de proponer reparar cada tipo de reconocimiento erróneo poniéndolo en sintonía con su principio designado, desvela la reparación social que es común a todos: desinstitucionalizar los patrones de valor cultural, que impiden la paridad de participación, y reemplazarlos por patrones que la fomenten.

Axel HONNETH señala que mi distinción categorial entre redistribución y reconocimiento es arbitraria y carece de fundamento por necesitar una teoría de la reproducción social. Debe quedar claro que esto no es así. El dualismo perspectivista, que se basa en una concepción binivel, asume que las sociedades capitalistas distinguen un orden mercantil sistémicamente integrado de los órdenes sociales regulados por los valores. En consecuencia, tanto la integración sistémica como la integración social son esenciales para esas sociedades. Por consiguiente, a diferencia del enfoque de HONNETH, el mío presta atención a ambas dimensiones y aclara su interacción mutua[14]. De este modo, el dualismo pers-

[14] A este respecto, mi enfoque se parece al de Jürgen HABERMAS. Sin embargo, a diferencia de él, yo no doy un contenido positivo a la distinción entre sistema y mundo vital. Al tratarlo de forma perspectivista, permito una explicación más compleja de su mutua imbricación que su concepción unidireccional de la "colonización del mundo vital". En relación con el enfoque de HABERMAS, véase: *The Theory of Communicative Action*, (trad. cast. de Manuel JIMÉNES REDONDO: *Teoría de la acción comunicativa. Vol. 1: Racionalidad de la acción y racionalización social, Vol. II: Crítica de la razón funcionalista*. Madrid. Taurus, 1992, 3.ª ed. y 1988 respectivamente). Véase una crítica en: Nancy FRASER: "What's Critical About Critical Theory? The Case of Habermas and Gender", *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory* (Minneapolis y Londres, 1989).

pectivista concede la debida importancia a la integración moral, sin interpretar ésta, de forma un tanto inverosímil, como "primaria" y ampliarla más allá de todo reconocimiento. El resultado es un marco de referencia socio-teórico que hace suyas las mejores intuiciones del giro cultural. Este enfoque, que se distancia hasta cierto punto de las modas culturalistas actuales, hace posible una teoría *crítica* del lugar de la cultura y del reconocimiento en el capitalismo contemporáneo.

III. Sobre la igualdad liberal: Contra la reducción de la justicia a una ética de la identidad intacta

El tercer centro de atención de este debate es el componente normativo de la teoría crítica: su idea de la justicia y sus criterios morales para juzgar las reivindicaciones. Aunque esas cuestiones han constituido durante mucho tiempo los problemas fundamentales de la filosofía moral, en la actualidad cobran una urgencia nueva. Ahora, cuando la globalización está acelerando los flujos de personas y la comunicación a través de las fronteras, están colisionando unos horizontes divergentes de valor con resultados sorprendentes. Todo el mundo experimenta una proximidad nueva "del otro" y un nuevo relieve de la identidad y la diferencia. El efecto consiste en la fractura de todos los órdenes de estatus cerrados en sí mismos y en el desencadenamiento de unas luchas intensificadas por el reconocimiento. Sin duda, esas luchas no son nuevas, pero asumen una relevancia nueva en este contexto, cuando estallan a través de los marcos nacionales que daban prioridad a la política distributiva en la era precedente del fordismo keynesiano. Por consiguiente, hoy día, las luchas por el reconocimiento están cada vez menos vinculadas con un país o región y cada vez más despegadas de las luchas por la redistribución, a pesar de la exacerbación mundial de la desigualdad económica. El resultado lo constituyen las presiones renovadas sobre nuestro juicio normativo. Zarandeados por reivindicaciones enfrentadas de reconocimiento, procedentes de esquemas de valor que entran en conflicto, nos piden que decidamos: ¿Qué reivindicaciones son verdaderamente emancipadoras y cuáles no? ¿Qué luchas por el reconocimiento promueven la justicia y cuáles no? ¿Qué merece nuestro apoyo y qué no?

El problema consiste en garantizar una base sobre la que hacer nuestros juicios. En el contexto presente, es difícil que podamos considerar la sociedad como un todo culturalmente homogéneo, unido, en el que las reivindicaciones de reconocimiento puedan juzgarse en el plano ético, apelando a un único horizonte compartido de valores. En cambio, debemos evaluar las reivindicaciones con horizontes de valores divergentes, ninguno de los cuales pueda reclamar su superioridad sobre los demás. El resultado es que la teoría crítica necesita una teoría de la justicia *no sectaria*. Lejos de asumir sin más un determinado esquema de valor ético, esa teoría debe ser compatible con una diversidad de visiones razonables de la vida buena. Sin embargo, al mismo tiempo, es igualmente inverosímil suponer que todas las reivindicaciones meritorias a primera vista converjan de manera automática. En cambio, debemos estar preparados para enfrentarnos a casos difíciles, como, por ejemplo, cuando las reivindicaciones de reconocimiento cultural entran en conflicto con las reivindicaciones de igualdad

de género. El resultado final es que la teoría crítica necesita una teoría de la justicia *determinada*. En vez de simples consejos de "vive y deja vivir", esa teoría debe proporcionar criterios para juzgar en los conflictos y resolver los dilemas.

Así pues, en general, está claro lo que hace falta. La teoría crítica debe incorporar una teoría de la justicia que satisfaga dos condiciones al mismo tiempo. Por una parte, debe ser suficientemente *general* para evitar el sectarismo. Por otra, debe ser lo bastante *determinada* para juzgar en los conflictos. Sólo una teoría de la justicia que sea general y determinada al mismo tiempo puede hacer frente a los retos de la globalización.

Tanto Axel HONNETH como yo hemos intentado desarrollar esa teoría. De ese modo, ambos hemos vuelto a los conceptos fundamentales de la tradición liberal: la igualdad de autonomía y de valor moral de los seres humanos. Y ambos hemos tratado de rearticular esos ideales de manera que sean lo bastante generales y determinados para afrontar los retos actuales. Para ambos, por último, la categoría del reconocimiento desempeña un papel importante en la explicación del significado de la igualdad de valor moral y de los requisitos de la justicia.

Sin embargo, una vez más, procedemos de forma distinta. HONNETH sostiene que es imposible articular adecuadamente los ideales liberales a falta de una teoría de la vida buena. Por tanto, basa su teoría de la justicia en una concepción de la prosperidad humana. La concepción que presenta es, además, psicológica, al mantener la prioridad que concede a la psicología moral. Por consiguiente, para HONNETH, el ingrediente básico del progreso humano es una "identidad intacta"[15]. Se deduce de su reinterpretación del liberalismo que una sociedad es justa *si, y sólo si, permite que sus miembros desarrollen unas identidades intactas*. Esto, a su vez, requiere tres tipos de relación sana con uno mismo, basados en tres clases distintas de reconocimiento: seguridad en sí mismo, garantizada mediante el afecto amoroso; el respeto a uno mismo, basado en los derechos legales, y la autoestima, enraizada en la apreciación social del valor del trabajo propio. En consecuencia, para HONNETH, la justicia requiere un orden de reconocimiento que dé a los individuos el afecto, el respeto y la estima que requiere una vida buena[16]. Además, como hemos visto, mantiene que esta idea tripartita del

[15] En realidad, aquí hay una ambigüedad. En algunos pasajes, HONNETH trata la consolidación de una identidad intacta como el *ingrediente principal* del progreso humano, equiparando efectivamente la vida buena con el disfrute de un reconocimiento suficiente. En otros pasajes, en cambio, trata la consolidación de una identidad intacta como el *prerrequisito principal* del progreso humano y, en realidad, instrumentaliza el reconocimiento humano como un medio para la vida buena. En ambos casos, no obstante, la integridad psicológica se trata como el único factor relevante del progreso humano. Por tanto, se interprete como ingrediente o como prerrequisito, HONNETH asume que la integridad identitaria es necesaria y suficiente para la autorrealización.

[16] También aquí hay una ambigüedad. En algunos pasajes, HONNETH sostiene que la justicia requiere unas relaciones de reconocimiento que *proporcionen realmente* las formas requeridas de reconocimiento a todos los individuos. En otros pasajes, en cambio, sostiene que la justicia sólo requiere que las relaciones de reconocimiento aporten a los individuos *oportunidades iguales* de adquirir las formas requeridas de reconocimiento. Sin embargo, ninguno de los dos enfoques es satisfactorio. El primero funciona bien en relación con el respeto basado en los derechos que una sociedad justa debe garantizar de manera efectiva, pero no sirve con respecto a la estima basada en el éxito, que no se puede garantizar. A la inversa, el segundo enfoque funciona bien para la autoestima, ámbito en el que el principio adecuado es la igualdad de oportunidades, pero mal en relación con el respeto a uno mismo, en el que se requiere una igualdad real.

reconocimiento agota todo el significado de la justicia. Así, toda reivindicación auténtica de justicia es una reivindicación de reconocimiento, que aspira a consolidar una identidad intacta. Y toda reivindicación de reconocimiento está teleológicamente justificada, como medio para la vida buena, tal como la entiende HONNETH.

Este enfoque es fiel al proyecto de HONNETH, tanto en su monismo como en su insistencia en la psicología, pero es deficiente como teoría de la justicia. En particular, no satisface los requisitos de la ausencia de sectarismo y de determinación o, más bien, sólo puede satisfacer uno de estos requisitos si no cumple el otro.

Consideremos el de evitar el sectarismo. HONNETH debe negar que su concepción del progreso humano tenga algún contenido fundamental, porque, si tuviera que dar contenido a esa idea, se convertiría, en realidad, en un ideal ético concreto entre otros. En ese caso, su teoría de la justicia no podría justificar las obligaciones vinculantes para quienes suscriban ideales éticos alternativos, pues, de hacerlo, violaría su autonomía. Hay que aplicar unas restricciones análogas con respecto al contenido fundamental de todas las categorías normativas clave de HONNETH, incluyendo el reconocimiento y la identidad intocada, así como el afecto, el respeto y la estima. Como todas estas ideas se interpretan como ingredientes del progreso humano, también ellas deben mantenerse sin contenido, porque, de nuevo, si alguna de ellas adquiriese un contenido concreto, toda la estructura conceptual se convertiría en una visión sectaria, entre otras, de la vida buena. En ese caso, la teoría de la justicia de HONNETH se vería fatalmente comprometida. No podría mediar de una manera justa en los conflictos entre horizontes de valor diferentes.

Por consiguiente, para satisfacer el requisito de la falta de sectarismo, HONNETH debe interpretar sus categorías normativas como simplemente *formales*. Debe mantener que el afecto, el respeto y la estima son requisitos formales de *cualquier* vida que pueda considerarse razonablemente buena desde *cualquier* horizonte ético razonable. Ahora bien, esto crea dificultades de otro tipo. Cuando sus principios de reconocimiento quedan vacíos de contenido, la teoría de la justicia de HONNETH carece de suficiente determinación para juzgar las reivindicaciones en conflicto.

Tomemos el principio del éxito. Como hemos visto, HONNETH invoca ese principio para juzgar las reivindicaciones de redistribución, que él interpreta como demandas de una valoración adecuada del trabajo del reclamante. Sin embargo, el principio del éxito no puede interpretarse de manera concreta, como si implicara un horizonte ético sustantivo para evaluar el valor social del trabajo, porque, si así fuese, no podría juzgar con justicia los conflictos distributivos en contextos de pluralismo ético, en donde los actores sociales no se adscriben a un único horizonte compartido de valor. Por tanto, el principio del éxito debe entenderse en sentido formal. Ahora bien, en ese caso, ¿qué requiere? HONNETH nos dice que la justicia impone una estimación adecuada de la aportación social de cada cual, pero no manifiesta cómo tenemos que llegar a esa estimación, a falta de una medida esencial acordada. Tampoco nos dice cómo podremos saber cuándo ni si es justa una estimación propuesta. Por último, tampoco explica cómo deberíamos responder a los neoliberales, que insisten en que las estimaciones correctas son, precisamente, las que asignan los mercados no regulados. El "principio de éxito" de HONNETH que, para frustración nuestra, nada dice en estas materias, no facili-

ta ninguna base que nos permita distinguir entre las reivindicaciones justificadas y las injustificadas. Un principio normativo sólo en apariencia no evita el sectarismo sino perdiendo la determinación.

Otros problemas análogos afectan el principio del afecto de HONNETH. Ese principio, asignado a una "esfera íntima" cuya constitución es tan discutida en el plano político como variable en el cultural, también debe interpretarse en sentido formal con el fin de evitar el sectarismo ético. Sin embargo, en este caso, carece también de suficiente determinación para juzgar reivindicaciones enfrentadas. Después de todo, ¿de qué modo una idea puramente formal del afecto puede decirnos cómo evaluar los méritos relativos de la tradicional dedicación absoluta a los cuidados maternales, por una parte, y los modelos feministas de los cuidados de los progenitores, sin diferencia de género, por otra?

Sin duda, el éxito y el afecto son especialmente vulnerables al dilema del sectarismo y la indeterminación, pero incluso el venerable principio de la igualdad de respeto encuentra dificultades en la explicación de HONNETH. Como hemos visto, él asocia ese principio a la "esfera de la ley" y lo invoca para juzgar las luchas por la igualdad jurídica. Además, sitúa bajo esta rúbrica las disputas culturales y religiosas, como el debate sobre el velo islámico al que nos referimos en el Capítulo Primero. Por consiguiente, para HONNETH, esas controversias deben resolverse en virtud del principio de la igualdad de respeto a la personalidad autónoma. Este enfoque promete evitar el sectarismo obviando la evaluación ética de las prácticas en disputa, pero su capacidad para determinar una solución clara continúa siendo dudosa. Recordemos que, para HONNETH, el respeto se justifica como ingrediente vital de una identidad intacta. Por tanto, podemos suponer que pretende interpretar psicológicamente este principio, lo que exige que la ley permita todas las prácticas que sean esenciales para el sentido subjetivo de dignidad de los reclamantes. Sin embargo, en ese caso, el principio no serviría para juzgar en aquellos conflictos en los que la dignidad experimentada por un grupo estuviese vinculada a la humillación sufrida por el otro. Asumamos, por tanto, que también la igualdad de respeto debe entenderse en sentido formal. Pero, en ese caso: ¿Qué requiere en concreto? ¿La igualdad de respeto sólo precisa que la ley manifieste una igualdad formal y una neutralidad aparente, como insisten los conservadores; conlleva el principio, más exigente, de la igualdad de oportunidades, como sostienen los liberales, o, por último, requiere un principio aún más exigente, orientado a los resultados, como el de la paridad participativa, como defiendo yo? Una vez más, HONNETH calla sobre esta cuestión fundamental[17]. En consecuencia, su principio de reconocimiento de la igualdad de respeto no es lo bastante determinado para distinguir las reivindicaciones justificadas de las injustificadas. Incapaz de juzgar los conflictos que enfrentan las demandas de reconocimiento de un grupo contra las del otro, sólo evita también el sectarismo sacrificando la determinación.

Así pues, en general, ninguno de los tres principios de HONNETH satisface ambos requisitos al mismo tiempo. Además, cuando se consideran juntos los tres principios, surgen otras dificultades. Como hemos visto, HONNETH asigna cada

[17] Sin duda, habla de un modo sugerente sobre la "dialéctica moral de la universalidad y la particularidad", que *podría* significar algo parecido a la paridad participativa. Sin embargo, a falta de otra clarificación, no surge aquí ningún principio viable.

principio de reconocimiento a su propia esfera social, como para garantizar que los principios no entren en conflicto entre sí. Sin embargo, en realidad, las esferas de reconocimiento no son ni pueden ser independientes, como pone de manifiesto el ejemplo de la distribución de la renta. Ya he señalado que HONNETH somete las disputas en este campo al principio del éxito basado en el mérito. No obstante, también señala, con manifiesta aprobación, que el estado democrático de bienestar generaba otro principio de igualdad de respeto. Este segundo principio de "ciudadanía social" excluye las disparidades de renta que ponen en peligro la posición de algunas personas como ciudadanos iguales[18]. Por tanto, aquí hay dos normas diferentes de justicia distributiva, que pueden entrar en conflicto: mientras que la norma del éxito privilegia el desierto individual, la norma del respeto da prioridad a la solidaridad social[19]. Por consiguiente, una teoría de la justicia distributiva no puede englobar ambas a menos que clasifique los principios en orden de prioridad. Sin embargo, HONNETH no lo hace. Cuando habla de tres principios "igualmente importantes" de reconocimiento, no nos dice qué debemos hacer para que la estima de las aportaciones del trabajo de unos suponga la negación de la igual ciudadanía de otros. A falta de un método para resolver esos conflictos, su monismo tripartito de reconocimiento cae presa de otra dimensión de indeterminación.

El resultado final es que HONNETH no presenta una teoría viable de la justicia. Yo mantengo que el problema de raíz es su punto de partida teleológico. Al basar su explicación de la justicia en una teoría de la vida buena, se ve obligado a dar pasos extraordinarios para evitar capitular ante el sectarismo ético. Obligado a interpretar sus principios normativos en un plano formal, debe vaciarlos de contenido concreto y, por tanto, de fuerza normativa. Al tratar de resistir la tentación del sectarismo, inherente a la teleología, acaba sucumbiendo a la indeterminación. Paradójicamente, un punto de partida ético, pensado para superar el formalismo vacío desciende a la vacuidad moral.

¿Cuál puede ser, entonces, un enfoque viable? ¿Qué clase de teoría de la justicia puede satisfacer los requisitos de la falta de sectarismo y de la determinación al mismo tiempo? El enfoque que he propuesto no comienza con una teoría de la vida buena, sino con el ideal moral central del liberalismo moderno: la autonomía y valor moral iguales de los seres humanos. A mi modo de ver, este ideal no tiene por qué basarse en una ética de la autorrealización, pues su punto básico consiste en capacitar a los sujetos de la moral para formular esa ética por su cuenta. Sin embargo, es preciso explicar su significado pleno y formular sus consecuencias normativas. Para mí, las consecuencias de la igualdad de autonomía sólo pueden articularse desde un punto de vista deontológico, a través de

---

[18] De hecho, el principio de la ciudadanía social puede interpretarse de acuerdo con las líneas de mi idea de la paridad participativa. En ese caso, garantizaría a todos los actores sociales los recursos que necesitan para interactuar con los demás como iguales, con independencia de sus aportaciones sociales.

[19] También podríamos invocar la idea de afecto de HONNETH para extraer un tercer principio distributivo. Ese principio basado en el afecto podría entenderse bien en términos de necesidad (por ej., como exigiendo la satisfacción de un nivel especificado de "necesidad básica") o en términos de bienestar (como exigiendo algún nivel especificado de bienestar individual). En todo caso, el efecto consistiría en introducir una perspectiva más de conflicto entre principios y, por tanto, una nueva dimensión de indeterminación.

una teoría de la justicia que sea compatible con una pluralidad de visiones razonables de la vida buena. No es necesario vaciar de contenido los principios normativos que constituyen esa teoría, que, desde el principio, no son sectarios. Por el contrario, como demostraré, pueden ser lo bastante ricos en contenido moral para juzgar las reivindicaciones enfrentadas.

En mi enfoque, las consecuencias de la igualdad de autonomía se explican en una teoría de la justicia cuyo principio fundamental es la *paridad de participación*. Este principio, deontológico y no sectario, asume tanto la razonabilidad del desacuerdo ético como la igualdad de valor moral de los seres humanos. En principio, es compatible con todas las formas de entender la vida buena que respeten la igualdad de autonomía, tanto de quienes suscriben una determinada forma de ver las cosas como la de quienes no. Sin embargo, al mismo tiempo, el principio de la paridad participativa articula una interpretación específica de lo que exige ese respeto. Rechaza, por insuficientes, las ideas formales de igualdad y mantiene que, para respetar la igualdad de autonomía y de valor moral de los demás, es preciso concederles el estatus de participantes de pleno derecho en la interacción social. Eso significa, además, garantizar que todos tengan acceso a los prerrequisitos institucionales de la paridad participativa, sobre todo a los recursos económicos y a la posición social necesarios para participar por igual con los demás. Desde este punto de vista, todo lo que suponga un recorte de la paridad participativa constituye una negación de la igualdad de respeto, y la negación del acceso a los prerrequisitos de la paridad participativa es una burla del compromiso profesado de la sociedad con la igualdad de autonomía.

La paridad participativa constituye *una interpretación democrática radical* de la igualdad de autonomía. Este principio, mucho más exigente que las Interpretaciones liberales al uso, no sólo es deontológico, sino también sustantivo. Por una parte, impone la eliminación de los obstáculos económicos a la plena participación social, proporcionando así una norma para juzgar las reivindicaciones de redistribución: sólo se justifican las reivindicaciones que reduzcan las disparidades económicas. Por otra parte, también impone desmontar los obstáculos culturales institucionalizados, proporcionando también una norma para juzgar las reivindicaciones de reconocimiento: sólo se justifican las reivindicaciones que promuevan la igualdad de estatus. En ambos casos, sin duda, hay que evitar efectos perversos. Por tanto, debemos aplicar la norma de la paridad de manera bifocal, asegurando que las reformas orientadas a reducir las disparidades de clase no acaben exacerbando las disparidades de estatus y viceversa. De modo parecido, debemos aplicar también la norma sin perder de vista los ejes transversales de subordinación, asegurando que las reformas orientadas a fomentar, por ejemplo, la paridad de género no empeoren las disparidades en otros ejes, como la sexualidad, la religión y la "raza". Además, al final, como estas cuestiones son muy discutibles, la norma de la paridad sólo puede aplicarse adecuadamente de forma dialógica, mediante procesos democráticos de debate público. Sin embargo, como expliqué en el Capítulo Primero, basándome en los argumentos de Ian SHAPIRO, esa condición vale para cualquier descripción de la *justicia democrática*[20].

[20] Véase un desarrollo y defensa recientes de este tipo de enfoque democrático de la justicia en: Ian SHAPIRO: *Democratic Justice* (New Haven, 1999).

El principio de la paridad participativa, interpretado como la principal expresión de la razón pública, es lo bastante rico en contenido moral para juzgar las reivindicaciones en conflicto, tanto para la dimensión de reconocimiento como para la de distribución de la justicia.

Entendida así, la visión de la justicia como paridad participativa es, al mismo tiempo, deontológica y sustantiva. En consecuencia, quiebra los límites de la explicación de HONNETH sobre las posibles opciones de la filosofía moral. En su explicación, sólo hay dos posibilidades: el "liberalismo teleológico" fuerte, que defiende él, y el "liberalismo procedimental", relacionado con HABERMAS y RAWLS. Sin embargo, la justicia como paridad de participación no se ajusta a ninguno de estos dos tipos ideales. Diverge del liberalismo teleológico al evitar los fundamentos éticos, mientras que también comparte con el liberalismo procedimental al articular unos requisitos sustantivos de la justicia. Por tanto, este enfoque autoriza una posibilidad que HONNETH pasa por alto. La justicia, como paridad participativa, rechaza tanto el sectarismo teleológico como el formalismo procedimentalista, y ejemplifica un tercer género de filosofía moral, que podríamos denominar *liberalismo deontológico fuerte.*

No obstante, sigue en pie la cuestión: ¿qué justifica el liberalismo deontológico? Más en concreto, ¿qué justifica la visión democrática radical de la justicia como paridad participativa? Recordemos que, para HONNETH, esa visión sólo puede carecer arbitrariamente de un fundamento ético en una teoría de la vida buena. Sin embargo, de hecho, la paridad participativa encuentra el tipo adecuado de apoyo filosófico en dos líneas argumentales complementarias, ninguna de las cuales es ética. La primera línea argumental es conceptual. La idea básica es que la igualdad de autonomía, adecuadamente entendida, conlleva la libertad real de participar a la par con los demás en la vida social. Todo lo que no sea eso no recoge el significado pleno de la igualdad de valor moral de los seres humanos. Esa idea no se recoge adecuadamente, por ejemplo, en la igualdad formal de derechos, que carece del "justo valor" debido a la falta de las precondiciones necesarias para su ejercicio, porque esos derechos se quedan en el plano de las ideas, a pesar de su importancia simbólica. Sólo cuando se cumplen todas las condiciones, garantizando que todos puedan interactuar de verdad como iguales, se respeta la igualdad de valor moral de cada persona. Así, la paridad participativa *es* simplemente el significado de la igualdad de respeto para la igualdad de autonomía de los seres humanos como actores sociales. Es cierto que este argumento conceptual asume la validez normativa de la norma liberal básica de la igualdad de respeto y no persuadirá a nadie que rechace ese ideal. Sin embargo, presta apoyo a la interpretación democrática radical de la igualdad de autonomía, de un modo que se corresponde con el liberalismo deontológico fuerte.

El segundo argumento a favor de la paridad participativa es histórico. Invoca consideraciones históricas para apoyar la interpretación democrática radical de la igualdad de autonomía. Desde esta perspectiva, la paridad participativa aparece como el resultado de un amplio y multifacético proceso histórico que ha enriquecido el significado de la igualdad liberal en transcurso del tiempo. En este proceso, que no está en absoluto confinado a Occidente, el concepto de la igualdad de valor moral se ha expandido, tanto en su alcance como en su contenido. Al principio de la modernidad, el alcance de la igualdad liberal se restringía a la libertad religiosa y la igualdad ante la ley. Sin embargo, más tarde, su alcance se extendió

a más campos de la interacción social, incluyendo la política (gracias a las luchas por el sufragio universal), el trabajo (gracias a los sindicatos y los partidos socialistas), la familia y la vida personal (gracias a los movimientos de liberación feminista y gay) y la sociedad civil (gracias a las luchas a favor de la multiculturalidad). Esencialmente, del mismo modo se ha expandido también el significado de la igualdad. Al principio, se estimaba que los derechos formales eran suficientes para satisfacer los requisitos de la igualdad de valor moral. Hoy día, sin embargo, encontramos cada vez más la expectativa de que la igualdad sea positivamente manifiesta, en las interacciones sociales reales. Por tanto, el derecho a acudir a los tribunales conlleva ahora el derecho al consejo jurídico. De un modo parecido, en la actualidad, se considera que el lema "una persona, un voto" conlleva la financiación pública de la campaña electoral[21]. Igualmente, se interpreta cada vez con mayor frecuencia que la carrera profesional abierta a los talentos, vinculada de antiguo a la igualdad en la educación pública, supone la abolición del reparto del trabajo asistencial en función del género. Esos ejemplos indican que se está llenando de contenido positivo la norma de la igualdad. Ésta ya no se limita a los derechos formales, sino que también incluye las condiciones sociales de su ejercicio, de manera que está llegando a adquirir el significado de la paridad participativa. Así pues, la paridad participativa es la "verdad" histórica emergente de la norma liberal de la igualdad de la autonomía y el valor moral de los seres humanos.

Estos dos argumentos, unidos, prestan un fuerte apoyo a la visión de la justicia como paridad participativa, pero no apelan a la teoría de la vida buena. Por tanto, en contra de HONNETH, mi enfoque no requiere una explicación ética de los tipos de participación que hacen falta para el progreso humano. En cambio, asume que los participantes lo decidirán por sí mismos, a su buen saber y entender. En vez de adelantarse a sus elecciones, la justicia como paridad participativa trata de garantizarles la oportunidad de decidir con libertad, sin las limitaciones impuestas por las relaciones de dominación. Por tanto, intenta eliminar los obstáculos a la paridad en los principales campos: la política, los mercados de trabajo, la familia y la sociedad civil. De este modo, pretende capacitar a los actores sociales para que participen como iguales en todos y cada uno de los campos en los que opten por entrar. Se incluyen los que podríamos llamar "metacampos deliberativos": espacios discursivos críticos en donde los interlocutores debaten los méritos de diversos tipos de participación social, planteando propuestas para reformar o abolir los campos existentes y establecer otros nuevos.

En general, por tanto, el enfoque que propongo evita apelar a argumentos éticos. Sin la carga de la teleología, no hay necesidad de vaciar sus principios normativos de contenidos determinados. Por consiguiente, este enfoque goza de libertad para articular una interpretación democrática radical y positiva de los ideales liberales. Al interpretar la igualdad de autonomía como paridad de participación, expande el ámbito y el contenido ideales, profundizando su fuerza emancipadora. El resultado es una teoría deontológica fuerte de la justicia, que evita

[21] Habría que decir que "una persona, un voto" también conlleva un sistema uniforme de reparto y recuento de votos, pero, como descubrimos en diciembre de 2000, esa condición falta escandalosamente en los Estados Unidos.

tanto el sectarismo como la indeterminación. En consecuencia, este enfoque, a diferencia del de HONNETH, satisface los requisitos de una teoría crítica de la justicia en la era de la globalización.

Permítanme concluir recapitulando los puntos clave. Quienes esperamos rejuvenecer la teoría crítica afrontamos retos difíciles en adelante. Para asegurar la relevancia continuada de nuestra tradición, debemos adaptarla a un mundo en el que las luchas por el estatus proliferan en medio de una desigualdad económica en aumento. Con su capacidad para analizar esas luchas, el concepto de reconocimiento representa un prometedor vehículo para reinterpretar la teoría crítica en una época de globalización acelerada.

Sin embargo, el reconocimiento solo no puede llevar toda la carga de la teorización crítica. De por sí, no es suficiente para recoger los déficit normativos de la sociedad contemporánea, los procesos sociales que generan y los retos políticos a los que se enfrentan quienes pretenden conseguir unos cambios emancipadores. Pedir esto al reconocimiento implica ampliar en exceso el concepto, deformándolo al ir más allá del reconocimiento y privándolo de fuerza crítica. Ya he dicho que ese enfoque no puede proporcionar un punto de referencia empírico adecuado, una explicación viable de la cultura ni una teoría defendible de la justicia. En cambio, está claro lo que hace falta: *la Teoría Crítica debe situar el reconocimiento como una dimensión de un marco dualista-perspectivista que también contemple la distribución.*

Nada de lo aquí descrito resta méritos a la poderosa fuerza moral y emocional del hincapié que hace Axel HONNETH en el reconocimiento, pero hay cierta distancia entre el atractivo emocional de un concepto y su traducción a un marco teórico crítico viable. Al integrar la redistribución y el reconocimiento en un único marco, espero haber reducido esa distancia.

CAPÍTULO IV

La cuestión del reconocimiento: Réplica a la réplica*

Por Axel HONNETH

Nancy FRASER ha dedicado una crítica exhaustiva a mi intento de desarrollar un marco basado en el reconocimiento para la teoría crítica, en respuesta a sus objeciones. La reformulación de sus premisas y la transparencia de sus contraargumentos hacen más fácil continuar nuestra conversación. Sin embargo, la multitud de cuestiones a las que alude y el abultado número de sus objeciones hacen difícil esta tarea y, si quisiera responder a la defensiva, requeriría complicadas correcciones, clarificaciones y explicaciones, que resultarían tediosas para la mayoría de los lectores. Durante amplios tramos, es fácil seguir las reflexiones de FRASER y ver el núcleo de nuestro desacuerdo. Sin embargo, en determinados lugares especialmente difíciles, he tenido que frotarme los ojos para asegurarme de que se decía que yo era el autor de semejantes conclusiones rayanas en el absurdo. En tales circunstancias, me parece que no tiene sentido responder a la defensiva, sino a la ofensiva a sus réplicas desarrollando de nuevo de manera más aguda el punto en el que veo que se conectan los tres niveles claramente destacados del "monismo" teórico del reconocimiento. Tengo la impresión de que, a pesar de su claro y matizado análisis, en determinados puntos centrales, FRASER ha interpretado de manera incorrecta o inadecuada el campo real de nuestro debate. En consecuencia, será más útil, productivo y valioso tratar de precisar mejor estas zonas problemáticas en la reactualización de la teoría crítica que la difícil tarea de ir discutiendo paso a paso sus objeciones.

A modo de primera aproximación, los tres puntos de divergencia distinguidos por FRASER siguiendo mi propuesta parecen adecuados para señalar las dificultades esenciales a las que se enfrenta un intento de continuar hoy día la teoría crítica. Cada una de las cuestiones que señala destaca un campo en el que las transformaciones históricas y teóricas que intervienen han llevado a la controversia acerca de cómo pueden reanimarse las antiguas y complejas exigencias de la Escuela de Frankfurt. *Un primer punto* se refiere al problema de cómo concebir un

* Estoy muy agradecido a Rainer FORST y a Rahel JAEGGI por sus consejos y sugerencias.

enfoque teórico de la realidad social que permita una justificación inmanente de las reivindicaciones morales. Aquí, FRASER utiliza correctamente la fórmula de "la dialéctica de la inmanencia y la trascendencia"; desde luego, sin hacer justicia, desde mi punto de vista, a lo que pueda significar "trascendencia" en este contexto (I). *El segundo punto* de divergencia y también el más complejo se refiere a la cuestión crítica social de cómo deba conceptualizarse el orden social del nuevo capitalismo desde el punto de vista de una teoría de la justicia. Este problema parece estar conectado de un modo no del todo claro con las consideraciones sobre la relación entre "integración social" e "integración sistémica", aunque el uso de FRASER de los dos conceptos en su "dualismo perspectivista" me siga pareciendo bastante poco claro (II). El último punto, que abre unas divergencias casi insalvables entre nosotros, atañe, una vez más, a la cuestión de los fundamentos normativos de una teoría crítica de la sociedad. Aquí sigo sin ver cómo un enfoque puramente deontológico puede llevar a cabo todos los cometidos que Nancy FRASER considera, sobre todo si tiene en cuenta los procesos históricos de progreso normativo (III).

I. Teoría social crítica y trascendencia inmanente

La idea de que un análisis crítico de la sociedad haya de estar relacionado con un caso intramundano de trascendencia representa el legado de la tradición de la izquierda hegeliana de la teoría crítica[1]. Esta cuestión sólo constituye una tarea significativa para muy pocos de los enfoques que reivindican la crítica en nuestros días, aunque, para quienes se sienten ligados a ella, suponga un conjunto de problemas difíciles. Para los primeros representantes de la Escuela de Frankfurt, la necesidad de tener en la sociedad el punto de partida de la crítica estaba tan íntimamente relacionada con la identificación de un tema revolucionario que raramente pensaban que el problema de su estructura metodológica había que abordarlo de forma independiente. En la medida en que pudiera considerarse preteóricamente al proletariado como una clase social con un interés intrínseco por trastornar las relaciones capitalistas, no parecía que hiciera falta ninguna explicación más de las experiencias o prácticas que pudieran garantizar la posibilidad de trascender el orden social dado. En cuanto, por razones empíricas, aumentaron las dudas acerca de la disposición de la clase trabajadora industrial para la revolución, en general, el caso de la trascendencia se desplazó simplemente a un nivel más profundo: los trabajadores dejaron de ser los garantes de la superación permanente del capitalismo, pasando a serlo la estructura del trabajo social. Sin embargo, tampoco esta solución —que, en su forma histórico-filosófica constituía el núcleo del marxismo occidental— duró mucho tiempo. Ya en *Dialéctica de la Ilustración*, publicado dos años después de la desaparición del nacionalsocialismo, surgió otro cambio en la medida en que el mismo proceso del trabajo social se consideraba ahora como causa del avance de la reificación y

[1] Heinrich FINK-EITEL: "Innerweltliche Transzendenz. Zum gegenwaertigen Stand kritischer Gesselschaftstheorie", *Merkur* 47 (3) (1993), págs. 237-245; Axel HONNETH: "The Social Dynamics of Disrespect: on the Location of Critical Theory Today", *Constellations* 1 (2) (octubre de 1994).

la dominación, de manera que ya no podía considerarse garante de la posibilidad de la trascendencia[2]. La situación así creada fue divulgada en su más alto nivel por Cornelius CASTORIADIS, en Francia, en la década de 1950[3], y por Jürgen HABERMAS, en Alemania Occidental, en el decenio de 1960[4], en sus aportaciones a la crítica del marxismo. Desde entonces, la cuestión de qué otros casos, experiencias y prácticas podrían asegurar preteóricamente la posibilidad de superar el orden dado se ha convertido en la principal fuente de modelos nuevos de la teoría social crítica.

Sin duda, las especiales dificultades que acompañan este problema sólo se aclararían si se hiciera explícita una premisa fundamental asumida tácitamente en el legado de la izquierda hegeliana hasta ADORNO y HORKHEIMER. Para MARX, no cabía duda de que las prácticas en las que creía que podía basar su teoría —el trabajo orientado hacia el valor de uso y la actividad revolucionaria— ya contenían precisamente las estructuras normativas que configurarían el nuevo orden social que habría que establecer mediante el derrocamiento del antiguo. En este sentido, el caso o práctica que socialmente pudiera garantizar la posibilidad de trascendencia debía tener la misma normatividad o "razonabilidad" que, más tarde, se pondría socialmente de manifiesto en el conflicto teóricamente anticipado[5]. Sin embargo, estas limitaciones conceptuales no sólo surgen en el caso de MARX, sino que son comunes a todos los intentos de sus sucesores de comprender el proyecto de una teoría social crítica como continuación de la "destrascendentalización" social de la razón: *en las relaciones dadas, un elemento de* práctica o experiencia debe ser siempre identificable, de manera que pueda considerarse como un momento de razón asumido socialmente, en la medida en que posea un exceso de normas racionales o principios organizativos que presionen para su propia realización. El concepto de "interés emancipador", acuñado por HABERMAS en sus trabajos más antiguos, se acerca más a esta idea de la izquierda hegeliana. Estaba relacionado con la idea, demasiado ambiciosa, desde luego, de que la raza humana podría tener un interés profundamente arraigado por responder a la experiencia de la dominación y objetivación autogeneradas, pero hasta entonces no transparentes, con un esfuerzo autorreflexivo para establecer unas relaciones sin dominación[6].

Nuestra exposición podría beneficiarse después de una visión reducida, necesariamente esquemática, de las estrategias alternativas con las que los teóricos críticos respondieran a la desintegración del paradigma del trabajo o de la producción. Tras comprobar que la práctica del trabajo social no podía producir de

---

[2] Max HORKHEIMER y Theodor ADORNO: *The Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, trad. Edmund JEPHCOTT, Stanford, 2002, (trad. cast. de Juan José SÁNCHEZ: *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid. Trotta, 1998, 3.ª ed. o Barcelona. Círculo de Lectores, 1999.); véase: Axel HONNETH: *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*, trad. Kenneth BAYNES (Cambridge, MA, 1991), Cap. 2.

[3] Cornelius CASTORIADIS: *Political and Social Writings*, vols. 1-3, trad. David Ames CURTIS (Minneapolis, 1988, 1993).

[4] Jürgen HABERMAS: *Theory and Practice*, trad. John VIERTEL, Boston, 1973, (trad. cast. de Salvador MAS y Carlos MOYA, *Teoría y praxis, Estudios de filosofía social*, Madrid. Tecnos, 1987).

[5] David BRUDNEY: *Marx's Attempt to Leave Philosophy* (Cambridge, MA, 1998).

[6] Jürgen HABERMAS: *Knowledge and Human Interests*, trad. Jeremy SHAPIRO, Boston, 1971. (Trad. cast.: *Conocimiento e interés*, Madrid. Taurus, 1992, 4.ª ed.)

forma automática un interés emancipador, surgieron tres o cuatro enfoques distintos que intentaban localizar una fuente diferente de trascendencia intrasocial. En la siguiente enumeración, es inevitable cierto exceso de simplificación:

a) Cornelius CASTORIADIS respondió a la obsolescencia del paradigma de la producción tratando de resituar la reaparición permanente de las tendencias revolucionarias en un nivel más profundo, desde el punto de vista ontológico, conceptuándolo como la expresión de un impulso de la realidad presocial representado en la psique del individuo. En esta idea de un "magma", los enfoques psicoanalíticos desempeñan un papel esencial en la medida en que se diga que los sujetos humanos están dominados por un "deseo de unidad total" sostenido por los impulsos, que se refleja en un nivel superior mediante el flujo orgánico constante de nuevas creaciones[7]. El trabajo de Hans JOAS puede interpretarse hoy como un intento de utilizar elementos teóricos de la acción de CASTORIADIS —mantener sus consideraciones teóricas del deseo y utilizar la idea de "práctica"— para desarrollar un concepto de acción creativa en la tradición del pragmatismo norteamericano y en continuo diálogo con la teoría habermasiana de la acción y el discurso. Aquí, las situaciones extraordinarias, en las que el individuo se abre a nuevos valores derribando los antiguos límites, se entienden como la fuente de las estructuras de significado que siempre apuntan más allá del orden social y de los valores dados[8].

b) Como CASTORIADIS, Herbert MARCUSE también respondió a la desintegración del paradigma de la producción en *Eros y civilización* trasladando la necesidad de trascender el orden social a los impulsos humanos. Sin embargo, MARCUSE no veía el origen de todos los éxitos "revolucionarios" posteriores de ideación y afectivos en la "ruptura" con las fantasías infantiles de omnipotencia, sino en el legado natural del principio del placer que impulsa constantemente a los individuos a transgredir el principio de realidad encarnado en las instituciones[9]. Otra diferencia consiste en el hecho de que, con MARCUSE, no es fácil ver cómo pueda establecerse una conexión interna entre su teoría del impulso y las cuestiones normativas que se refieren al orden social. Mientras que, con CASTORIADIS, esa mediación se consigue por medio del concepto de autonomía, que distingue una forma de sociedad que no suprime las creaciones nuevas, sino que las procesa de manera reflexiva, en MARCUSE falta por completo un concepto que efectúe una mediación comparable. La obra de Joel WHITEBOOK muestra un intento de preservar la herencia crítica de la teoría freudiana del impulso a través de MARCUSE y CASTORIADIS. WHITEBOOK distancia su obra del intersubjetivismo, aprovecha, con

[7] Cornelius CASTORIADIS: *The Imaginary Institution of Society*, Cambridge, MA, 1987, (trad. cast. de Antoni VICENS: *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona. Tusquets, 1983). Véase también mi interpretación, que se ha discutido: HONNETH: "Rescuing the Revolution with an Ontology: On Cornelius Castoriadis' Theory of Society", en: *The Fragmented World of the Social: Essays in Social and Political Philosophy*, trad. Kenneth BAYNES (Albany, 1995).

[8] Hans JOAS: *The Genesis of Values*, trad. Gregory MOORE (Chicago, 2001). Véase también: JOAS: "On Articulation", *Constellations* 9 (3) (2002).

[9] Herbert MARCUSE: *Eros and Civilization: A Philosophical Investigation into Freud*, Boston, 1955, (trad. cast. de Juan GARCÍA PONCE: *Eros y civilización*, Barcelona. Ariel, 1955, 3.ª ed.).

precaución, los nuevos puntos de vista que le ofrece la psicología evolutiva e intenta hallar un garante social para la superación del orden social dado en la sublimación de las fantasías de omnipotencia impulsadas por la libido[10].

c) El intersubjetivismo de Jürgen HABERMAS puede entenderse, por supuesto, como un tercer enfoque para encontrar otro garante de la posibilidad de la trascendencia social. Sus escritos de la década de 1960 están explícitamente guiados por el objetivo de abrir una esfera social para la teoría crítica, con interacciones mediadas por el lenguaje, cuyo exceso normativo de validez sirva para asegurar la renovación duradera de las energías y motivaciones que destruyen el sistema[11]. Esta propuesta orientada a la interacción no sólo me parece superior a los dos enfoques anteriores por su poder explicativo sociológico. A mi modo de ver, las mayores ventajas de la teoría de HABERMAS tienen que ver con la cuestión de la posibilidad de que un caso privilegiado específico tenga fuerza normativa: el potencial moral de la comunicación es el motor del progreso social y, al mismo tiempo, indica también su dirección. Hoy día, el círculo de quienes intentan promover el giro teórico hacia adelante de la comunicación en la teoría crítica determinando de manera más concreta el contenido normativo de la interacción social —sea a través de un diagnóstico de los tiempos o en un nivel conceptual más fundamental— se extiende desde Seyla BENHABIB hasta Thomas McCARTHY y Maeve COOKE[12]. Mis propios esfuerzos para hacer que el motivo hegeliano de la "lucha por el reconocimiento" redunde en beneficio de la teoría social puede entenderse como un intento de volver a "poner en pie" la ingeniosa concepción de HABERMAS. Volveré sobre este punto tras exponer el cuarto enfoque que puede entenderse con cierta justificación como una salida del paradigma de la producción en desintegración.

d) Es probable que también tenga sentido entender los últimos escritos de Michel FOUCAULT en su conjunto como una respuesta a la cuestión de qué otra *forma de práctica* puede asumir el papel trascendental del trabajo en un análisis crítico de la sociedad, porque la idea presentada en sus ensayos sobre KANT de que la ejecución de una operación subversiva, descodificadora, representa la condición necesaria para la realización de la crítica puede entenderse en el sentido de que indique el tipo de experiencia que puede subvertir las reglas vigentes de orden en cualquier sociedad[13]. Esta interpretación "trascendental" recibe en la

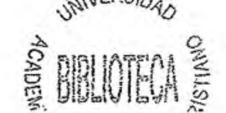
---

[10] Joel WHITEBOOK: *Perversion and Utopia: A Study in Psychoanalysis and Critical Theory* (Cambridge, MA, 1995). Véase también nuestro debate: Joel WHITEBOOK: "Wechselseitige Anerkennung und die Arbeit des Negativen", y Axel HONNETH: "Facetten eines vorsozialen Selbst. Eine Erwiderung auf Joel Whitebook", *Psyche*, 55 (8) (2001), págs. 755-789 y págs. 790-802.

[11] HABERMAS: *Theory and Practice.* (Trad. cast.: *Teoría y praxis, Estudios de filosofía social*, Madrid. Tecnos, 1987.)

[12] Seyla BENHABIB: *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics* (Nueva York, 1992); Thomas McCARTHY: *Ideals and Illusions: On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*, Cambridge, MA, 1991, (trad. cast.: *Ideales e ilusiones: reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*. Madrid. Tecnos, 1992); Maeve COOKE: "Between 'Objectivism' and 'Contextualism': The Normative Foundations of Social Philosophy", *Critical Horizons*, 1 (2) (2000).

[13] Michel FOUCAULT: *The Politics of Truth*, trad. Sylvère LOTRINGER (Nueva York, 1998).



actualidad el apoyo, sobre todo, de los escritos de Judith BUTLER, en los que se desarrollan las observaciones dispersas de FOUCAULT en una dirección que muestra los perfiles de una teoría socio-ontológica de la conexión entre el poder y la práctica subversiva. Según este enfoque, el establecimiento de un orden de reconocimiento social conlleva, con cierta necesidad, unas conductas que conduzcan a la explosión de las formas disponibles de existencia social, que son demasiado estrechas, —demasiado restrictivas—, de una subjetividad humana rebelde[14]. Sin embargo, estas consideraciones muestran también que ese punto de vista no puede sostenerse sin asumir ciertas hipótesis psicoanalíticas como las que intervienen en nuestros dos primeros enfoques. Porque, sólo si se añade la idea de una psique humana estructuralmente dirigida contra las demandas poco razonables de la sociedad a la conexión antes mencionada entre el orden social y la subversión podemos hablar de la necesidad de una práctica de transgresión.

En el contexto de nuestra exposición, la enumeración de estos cuatro enfoques sólo pretende destacar las dificultades a las que se enfrentan quienes asumen la herencia de la tradición hegeliana de izquierda de la teoría crítica. Aquí, no basta con descubrir un punto de referencia empírico en la realidad social en el que basar la justificación inmanente de la teoría. Si la tarea se limitara a esto, sería, en efecto, suficiente remitirse a las reivindicaciones no satisfechas en el presente y utilizarlas como prueba social de la necesidad de la crítica. Sin embargo, el auténtico reto de nuestra común tradición consiste en ser capaz de demostrar que ese punto de referencia —esas demandas— no son el resultado de unas situaciones conflictivas contingentes, sino que expresan las demandas insatisfechas de la humanidad en general. El significado de la "trascendencia dentro de la inmanencia social" —cuyo origen es religioso— no se circunscribe a que aún haya que encontrar en la realidad social y en una época determinada los ideales y objetivos sociales incumplidos y, en esa medida, trascendentes. En cambio, designa un potencial normativo que resurge en cada nueva realidad social porque está íntimamente unido a la estructura de los intereses humanos. Esta línea de pensamiento también puede formularse de manera que esta "trascendencia" se vincule a una forma de práctica o experiencia que sea, por una parte, indispensable para la reproducción social y, por otra —a causa de su exceso normativo— apunte más allá de todas las formas dadas de organización social. La conexión establecida en estas formas de hablar entre "trascendencia" e "inmanencia" es, pues, más fuerte de lo que parece considerar FRASER: la "trascendencia" debe ser una propiedad de la "inmanencia" misma, de manera que la realidad de las relaciones sociales contiene siempre una dimensión de reivindicaciones trascendentes.

Ahora bien, soy consciente de que, en las condiciones presentes, la idea de una tal conexión debe parecer más bien altisonante. Por eso señalé al principio que hoy día sólo algunos enfoques de la teoría social crítica siguen todavía, en realidad, este programa hegeliano de izquierdas. Por otra parte, la enumeración

[14] Véase: Judith BUTLER: *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford, 1997, (trad. cast. de Jacqueline CRUZ: *Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción*, Madrid. Cátedra, 2001).

de las posturas relacionadas con los nombres de CASTORIADIS, MARCUSE, HABERMAS y FOUCAULT deben dejar muy claro que una serie de enfoques nada insignificantes siguen intentando cerrar la brecha dejada por la desintegración del paradigma de la producción. Y esta lista podría extenderse aún más, siguiendo, por ejemplo, la sugerencia de Hinrich FINK-EITEL acerca de que la obra de Ernst BLOCH implica una fenomenología social de opiniones utópicas[15].

Sin embargo, lo decisivo para nuestra discusión en este punto es que nuestros respectivos esfuerzos para establecer un "punto de referencia empírico" para la crítica están guiados por dos conjuntos de ideas completamente diferentes: mientras que la propuesta de FRASER de comenzar por los paradigmas populares de la justicia sólo persigue el objetivo de anclar la teoría en la sociedad actual, mis reflexiones psicológico-morales buscan, en realidad, una justificación cuasi trascendental de la crítica en la estructura de la realidad social. Como espero que deje claro esta perspectiva general resumida, adoptar ese programa supone, una vez más, encontrar un caso en la realidad de los procesos sociales que presione una y otra vez más allá del orden social dado. En consecuencia, mi propuesta de que este lugar lo ocupen los sentimientos de humillación y de falta de respeto debe juzgarse según su capacidad de persuasión socio-ontológica y socio-antropológica. Esencialmente mi idea se remonta a la hipótesis de que toda la integración social depende de unas formas fiables de reconocimiento mutuo, cuyas insuficiencias y déficits están vinculados siempre a las sensaciones de reconocimiento erróneo, que, a su vez, pueden considerarse como el motor del cambio social. Esta formulación muestra también con mucha claridad que la tradición de la izquierda hegeliana está relacionada, al mismo tiempo, con unas intenciones explicativas que trascienden lo que tiene en mente FRASER: el mismo caso que debe garantizar, en principio, la posibilidad de trascender el orden dado debe poder explicar también históricamente cómo han surgido los cambios y mejoras normativos de las formas de organización social. Trataré de contrarrestar las objeciones que FRASER ha planteado contra mis reflexiones psicológico-morales con dos aclaraciones más:

a) En realidad, creía que estaba bastante alejado de la tendencia de tratar las sensaciones de reconocimiento erróneo como algo que se nos da de modo inmediato, sin que estuviesen configuradas por la historia. El hecho de que destacara primero la importancia de esas sensaciones para la legitimidad normativa de los órdenes sociales, antes de explicar en el segundo apartado cómo están configuradas semánticamente por los principios de reconocimiento establecidos, sólo se ha debido a la lógica de mi presentación, y sólo puedo abordar la cuestión de la justificabilidad moral de las reivindicaciones sociales que surgen de las sensaciones de reconocimiento erróneo históricamente mediadas en un tercer paso. Sin embargo, el reproche de FRASER de que caigo en el "mito de lo dado" —que, con demasiada facilidad, puede convertirse también en un arma contundente, que sirva para todo—, parece envolver dos líneas de ataque diferentes: por una parte, se supone que presenta la objeción de que trato los sentimientos morales

[15] Heinrich FINK-EITEL: "Das rote Zimmer. Fragen nach dem Prinzip der Philosophie von Ernst Bloch", *Philosophisches Jahrbuch* 95 (2) (1988), págs. 320-337.

de humillación como algo dado ahistóricamente; por otra parte, me critica por hablar en primer lugar de una estructura elemental de los sentimientos humanos de justicia.

En realidad, a diferencia de FRASER (y RORTY), estoy convencido de que podemos intentar identificar la experiencia en la que descansan todas las percepciones de injusticia social, siempre que tengamos presente que será el resultado arriesgado y falsificable de por sí de las generalizaciones de nuestro propio horizonte de experiencias. La propuesta de que situemos el centro de esos sentimientos de injusticia en el sentimiento de violación de las que se consideran legítimas expectativas de reconocimiento supone toda una red de supuestos socioteóricos distintos que, unidos, no representan otra cosa que una generalización empírica de experiencias contemporáneas especialmente sorprendentes. Sin embargo, en este sentido, las objeciones a mi proyecto deben adoptar también la forma de contraargumentos con fundamento empírico, como los que la misma FRASER anuncia cuando hace intervenir otros tipos de sentimientos de injusticia social (aversión a la crueldad, resentimiento por privilegios inmerecidos [!], aversión a la supervisión, etc.). Nuestra discusión de este punto llevaría a la cuestión de cómo descubrir una estructura unitaria de sentimientos relativos al reconocimiento negado de manera ilegítima dentro de esta multitud de expresiones de insatisfacción.

b) Es posible que una breve explicación del sentido en el que mi propia propuesta pueda considerarse como un desarrollo del proyecto teórico habermasiano ayude también a clarificar nuestras posturas. En mi breve perspectiva general, ya he aclarado que HABERMAS ha dado a la tradición de la teoría crítica un giro decisivo en la medida en que ha transferido el potencial emancipador, trascendente, de la práctica del trabajo al modelo de acción de la interacción mediada lingüísticamente. De los cuatro autores que he mencionado, es el único que no acaba buscando una vía de escape de la quiebra del paradigma de la producción apelando en el plano normativo a la psique o a los impulsos humanos, sino a otra forma de acción rehabilitada. No obstante, desde mi punto de vista, sus esfuerzos siguen teniendo una cierta ambivalencia intrínseca, dado que no está del todo claro si el potencial trascendente ha de residir en los presupuestos normativos del lenguaje humano o en la interacción social. Aunque esta distinción parezca artificial, —ya que todas las acciones complejas entre personas están mediadas por el lenguaje— al final hay una diferencia considerable si las mismas interacciones sociales conllevan unas expectativas normativas o si sólo entra un elemento normativo en la comunicación a través del lenguaje.[16] Veo la misma ambigüedad cuando HABERMAS utiliza el concepto de "reconocimiento" tanto para garantizar el orden social como para apoyar las reivindicaciones de validez basadas en el lenguaje, sin distinguir suficientemente entre ambas.

Sea como fuere, yo entiendo mi propia propuesta como un intento de disolver esas distinciones en beneficio de la primera interpretación, procediendo "socio-

[16] Axel HONNETH: "Anerkennungsbeziehungen und Moral. Eine Diskussionsbemerkung zur anthropologischen Erweiterung der Diskursethik", en: Reinhard BRUNNER y Peter KELBEL (eds.): *Anthropologie, Ethik und Gesellschaft. Für Helmut Fenrenbach* (Frankfurt del Main, 2000), págs. 101-111.

antropológicamente" a partir de un núcleo de expectativas de reconocimiento que todos los sujetos aportan a la interacción social. No todo lo que subyace normativamente de este modo a la comunicación humana puede adoptar una forma lingüística, dado que, con frecuencia, el reconocimiento está ligado ante todo a los gestos físicos o a las formas miméticas de expresión[17]. Sin duda, la clave real de ese "monismo" teórico de reconocimiento consiste en la afirmación de que las expectativas de reconocimiento socialmente constitutivas varían en la historia con los principios que rigen los aspectos en los que pueden contar los miembros con la aprobación mutua de distintas sociedades. Con este movimiento de carácter histórico, trataba de contrarrestar la sospecha de que el concepto de reconocimiento no sea más que un tipo de moral antropologizada derivada de un conjunto constante de "necesidades de reconocimiento". No obstante, tengo la impresión de que FRASER no ha tomado nota, en realidad, de este enlace entre la teoría normativa y la teoría social, lo que, a su vez, no facilita nuestra discusión del segundo punto de divergencia.

II. Capitalismo y cultura: Integración social, integración en el sistema y dualismo perspectivista

Cuando me detengo un momento y considero la gran cantidad de problemas que debemos tener en cuenta en nuestra discusión sobre el segundo punto de divergencia, me siento completamente abrumado. Las cuestiones que acompañan la tarea de explicar desde un punto de vista sociológico el proceso de desarrollo actual del capitalismo son tan complejas que posiblemente no seamos capaces de aclararlas en unas pocas páginas. Hace falta nada menos que determinar la relación entre la integración social y la integración sistémica y, al mismo tiempo, las funciones de la economía, el derecho y la cultura, en las transformaciones estructurales del presente. Además de los problemas prácticos que esto lleva consigo, desde mi punto de vista, hay dificultades de comprensión mutua que pueden hacer aún más difícil desarrollar una discusión provechosa. Estas dificultades aparecen cuando FRASER quiere entender nuestro desacuerdo, sobre todo como un debate acerca de las consecuencias del "giro cultural"; continúan cuando me acusa de analizar los procesos del mercado en relación con el reconocimiento "cultural" solo, y culminan con la afirmación de que yo pretendo explicar el desarrollo del capitalismo contemporáneo sin considerar los imperativos de utilidad y el motivo del beneficio.

Como quizá haya puesto de manifiesto mi texto, todo esto está fundamentalmente equivocado. Yo no me considero representante del giro cultural de las ciencias sociales, tampoco quiero pronunciarme sobre los determinantes de los procesos del mercado y, desde luego, no me parece que sea suficiente un análisis del capitalismo global que pase por alto las perspectivas de los beneficios de las empresas y del rendimiento de la inversión. En general, a lo largo de la réplica de FRASER, se muestra una imagen de un individuo completamente ingenuo e igno-

[17] Axel HONNETH: "Invisibility: On the Epistemology of 'Recognition'", *The Aristotelian Society*, supl. vol. LXXV (2001), págs. 111-126.

rante de los imperativos económicos, un cuadro en el que me resulta imposible reconocerme. Sin embargo, esta burda exageración precisamente me da la impresión de que, en este punto, nuestra discusión no se enfrenta con problemas concretos de comprensión, fácilmente remediables, sino con una incomprensión fundamental: parece que FRASER y yo tenemos una visión muy diferente de la tarea que supone el desarrollo de unas reflexiones teóricas sobre la sociedad en el contexto actual. Por tanto, primero deseo explicar de nuevo la cuestión de la concepción de la sociedad en el marco de la teoría del reconocimiento, antes de centrarme brevemente en aspectos concretos de nuestra discusión.

Mi intento de reinterpretar el orden del reconocimiento de las sociedades capitalistas modernas no estaba relacionado con ningún objetivo explicativo; no se trataba de establecer un marco categorial básico para explicar adecuadamente los procesos de desarrollo de esas sociedades. Mi objetivo era mucho más modesto: en su momento, yo sólo procuraba revelar las "limitaciones" morales subyacentes a la interacción social, en diferentes niveles de esta forma de sociedad. Aquí, me he dejado llevar por la idea general de que la inclusión de los miembros de la sociedad tiene lugar siempre a través de los mecanismos de reconocimiento mutuo, pues así es como aprenden los individuos a afirmarse intersubjetivamente en determinados aspectos o facetas de sus personalidades. Esto, que, siguiendo a David LOCKWOOD, llamamos "integración social", en oposición a "integración sistémica"[18], desde mi punto de vista, debería entenderse como el resultado de los procesos de reconocimiento a través de los cuales los sujetos se incorporan normativamente a la sociedad, aprendiendo a verse ellos mismos como reconocidos respecto a ciertas características. En otro lugar, he intentado mostrar que este proceso de inclusión también puede entenderse como un mecanismo mediado por el lenguaje, los gestos o los medios de comunicación con los que los individuos consiguen la "visibilidad" pública[19]. Si nos dejamos guiar por estas consideraciones, queda claro que la integración social se basa siempre en determinadas "limitaciones" normativas, que se reflejan en el orden de reconocimiento de la sociedad. Los *principios institucionalizados* que, *unidos*, determinan los aspectos en donde los individuos pueden contar con lograr el reconocimiento social o la "existencia social" (Judith BUTLER) representan perspectivas o ideales de valor moral a los que están sometidas las interacciones sociales entre los miembros de esta sociedad. En este sentido, mi intento de reinterpretar el orden de reconocimiento de las sociedades capitalistas modernas sólo aspira a descubrir los principios normativos que, en gran medida, estructuran sus procesos de comunicación.

Sin embargo, parece que FRASER no ha visto la cuestión real que persigo con todo esto. Como ella, estoy convencido de que los sentimientos de injusticia social están siempre configurados por los discursos públicos y, por tanto, parece que pueden estar influidos por el espacio semántico que proporciona la sociedad. Sin embargo, a diferencia de FRASER, mi idea es que estos discursos no aparecen

[18] David LOCKWOOD: "Social Integration and System Integration", en: Georg ZOLLSCHAN y W. HIRST (eds.): *Explorations in Social Change* (Londres, 1964).

[19] HONNETH: "Invisibility". Aparecen pensamientos similares en: Hannah ARENDT: *The Human Condition,* Chicago, 1998), §§ 7, 24, 25, (trad. cast. de Ramón GIL: *La condición humana,* Barcelona. Paidós 1998, 6.ª ed.).

y desaparecen de forma arbitraria, sino que están conectados con un repertorio de principios normativos más profundos que determinan el horizonte lingüístico de los pensamientos y sentimientos socio-morales de una sociedad determinada. Mi concepto de un "orden de reconocimiento", que constituye la base de mis observaciones referentes a la integración social en el capitalismo moderno, apunta a ese estrato, la gramática de la justicia y la injusticia sociales específicas de una época. El espacio disponible para las ideas socio-morales está limitado en todas las sociedades por los principios que rigen la legitimidad de las reivindicaciones de reconocimiento social y lo mismo ocurre con esta estructura de ordenación. Por supuesto, esa concepción no es suficiente para explicar la dinámica de los procesos evolutivos del capitalismo contemporáneo, pero sólo pretende dejar claras las limitaciones normativas incluidas en esos procesos, porque los sujetos se enfrentan a ellos con ciertas expectativas de reconocimiento. Los sentimientos de injusticia que pudieran estar provocados por los cambios estructurales más recientes de la organización del trabajo están configurados "semánticamente" por los principios de reconocimiento, en la forma de significados e interpretaciones alcanzados a lo largo de la historia que rigen la división social del trabajo.

Por supuesto, con estas reflexiones —y manteniéndonos en el marco de LOCKWOOD —he concedido cierta primacía a la integración social, en contra de la integración sistémica. Sigo asumiendo que incluso las transformaciones estructurales de la esfera económica no son independientes de las expectativas normativas de los afectados, sino que dependen, al menos, de su consentimiento tácito. Como la integración de todas las demás esferas, el desarrollo del mercado capitalista sólo puede producirse en forma de un proceso de negociación, simbólicamente mediado, dirigido hacia la interpretación de los principios normativos subyacentes. Sin embargo, precisamente en este punto, aparecen otras importantes interpretaciones erróneas de FRASER, que dice que yo considero que el mercado laboral capitalista está limitado por el solo principio de mérito. En este caso, creo que mi digresión al desarrollo de las reglamentaciones del estado de bienestar dejó suficientemente claro que, desde la perspectiva de los participantes, la legitimidad de los procesos del mercado debe medirse, al menos, tanto por su conformidad con ciertas normas legales conseguidas a través de la historia, como por el cumplimiento de determinados principios de éxito. En especial, la actual transformación estructural del trabajo, —su creciente flexibilización y desregulación— muestra con una claridad inequívoca hasta qué punto las disposiciones legales no han contribuido a la integración del sistema, sino a la integración social de la esfera del trabajo. Desde la perspectiva de los afectados, las limitaciones jurídico-sociales del contrato de trabajo no representan sólo una salvaguardia funcional de su capacidad de trabajar, sino una garantía moral del reconocimiento social de su dignidad y estatus[20]. Sin duda, esos elementos normativos de la esfera económica sólo pueden percibirse si dejamos muy claro que la garantía estatal de los derechos subjetivos constituye una fuente independiente de reco-

[20] Robert CASTEL: *Les métamorphoses de la question sociale: une chronique du salariat*, París, 1995. (Trad. cast.: *Las metamorfosis de la cuestión social: una crónica del salariado*, Buenos Aires. Paidós, 1997.)

nocimiento social, y da la sensación de que, en este punto, FRASER y yo hablamos de cosas diferentes.

En la versión revisada de su enfoque que presenta FRASER en esta segunda vuelta de nuestro debate, el derecho aparece, al menos, como una categoría de análisis. Aunque no apareciera en absoluto en su primer ensayo, incluso ahora sólo adopta la forma de un *garante secundario* de las reivindicaciones conseguidas en otros lugares. FRASER todavía no quiere conceder a los derechos subjetivos, que configuran el núcleo de los modernos sistemas jurídicos igualitarios, una significación independiente en su programa teórico. En cambio, los derechos sancionados por el Estado sólo van a tener la función puramente instrumental de otorgar a los derechos al reconocimiento cultural o a la redistribución económica cierta capacidad de obligar una vez ocurridos los hechos. Sin embargo, este instrumentalismo no me parece en absoluto convincente, porque olvida que los derechos rigen las relaciones entre los actores en sentidos fundamentales y, por tanto, su significación para la interacción social no es sólo funcional. En cambio, los derechos subjetivos, que nos garantizamos mutuamente en virtud de la legitimación del estado constitucional, reflejan qué reivindicaciones nuestras requieren la garantía del Estado con el fin de proteger la autonomía de cada individuo. Este carácter interactivo de los derechos nos permite también explicar por qué deben entenderse como fuentes independientes, originarias, de reconocimiento social en las sociedades modernas: si los derechos subjetivos expresan de qué formas nos vemos como miembros de una comunidad jurídica democrática con derecho a la autonomía, su concesión o denegación debe desempeñar un papel decisivo en los sentimientos subjetivos acerca del estatus propio en la sociedad. Sólo una teoría social que, siguiendo a HEGEL, trate de establecer esta conexión entre la igualdad de derechos y el reconocimiento social puede, a mi modo de ver, hacer justicia a la peculiaridad normativa de las sociedades modernas, pero da las sensación de que esas cuestiones acerca de la arquitectura de la teoría del reconocimiento —el problema de qué formas de reconocimiento social deben distinguirse en un determinado orden social— no preocupan en absoluto a FRASER. Desde el primer momento, ella maniobra para acabar en el dualismo preconcebido del reconocimiento cultural y la distribución económica, sin probar categorialmente si podrían darse otros tipos de reconocimiento específicos de determinadas sociedades. Por esta razón, no está en condiciones de ver la tensión entre el principio de igualdad jurídica y las desigualdades concretas como fuente de conflictos sociales que tienen el carácter independiente de una lucha por el reconocimiento jurídico.

Esta digresión sobre el contenido de reconocimiento del derecho moderno era totalmente necesaria para aclarar que, en la expansión contemporánea del capitalismo, incluso los procesos económicos no carecen de mediación normativa. Incluso en el problemático supuesto de que los imperativos económicos postulen una forma pura, no mediada por la cultura, tenemos que admitir la influencia de limitaciones normativas que se derivan de garantías jurídicas adquiridas: las expectativas que puedan articular las personas se ven siempre debilitadas por unos procesos del mercado supuestamente anónimos e independientes de las normas porque sus reivindicaciones de reconocimiento social ya están de alguna manera institucionalizadas en reglas jurídicas o planes de pagos. El análisis del desarrollo del mercado laboral sin tener en cuenta esas expectativas de recono-

cimiento basadas en el derecho o en el éxito me parece un producto típico de la ficción del *homo oeconomicus* de los economistas[21].

En este punto, se le plantea a FRASER un dilema que merece una consideración más detenida a causa de su importancia para los problemas de la construcción de una teoría social crítica. En contra de sus afirmaciones de que se circunscribe a un "dualismo perspectivista", a veces, FRASER sucumbe a la tentación de hablar sobre la "integración social" y la "integración sistémica" en un sentido esencialista. Por ejemplo, menciona que, en la realidad social, los "mecanismos sistémicos impersonales" se combinan de alguna manera con los "esquemas culturales de evaluación" (págs. 161 y sgs.), pero esto debería significar que, en cierto sentido, puede describirse el mismo proceso desde ambas perspectivas analíticas. Es probable que esta revisión de su intención original se haya producido por querer insistir, en mi contra, en la importancia empírica de los mecanismos económicos que, según FRASER, mi enfoque pasa por alto. Seducida por este objetivo crítico, esboza un cuadro de dos formas diferentes de coordinar la acción social —integración sistémica e integración a través de los valores— que pueden influirse mutuamente, pero que, sin embargo, representan dominios de la realidad independientes. No obstante, este modelo contradice su punto de partida, según el cual, las dos esferas distintas (meramente) en el plano analítico reflejan los dos principios normativos de la justicia económica y cultural, porque este postulado requeriría analizar incluso los procesos de "integración sistémica" como procesos sociales que ya reflejan o pueden reflejar ciertos principios normativos, es decir, los de la justicia distributiva. Con el fin de sostener su dualismo normativo hasta sus categorías teóricas sociales básicas, FRASER no debería haber hecho uso de la idea teorética sistémica de unos procesos de integración independientes de normas, porque esto impide presentar los procesos económicos como procesos abiertos a transformaciones normativas. Por consiguiente, parece estar atrapada en un dilema: debido a su herencia marxista, quiere hablar en términos teóricos sociales acerca de los procesos económicos anónimos, mientras que, al mismo tiempo, tiene que concebir los mismos procesos como muy dependientes de la comunicación mediada por los valores, de manera que pueda incluir en ellos las demandas morales inmanentes de redistribución.

A mi modo de ver, de este dilema hay que extraer una conclusión relativa a la interpretación categorial de una teoría social que pueda cumplir los objetivos normativos fuertes que FRASER y yo demandamos. La "estructura básica de la sociedad", utilizando la expresión de John RAWLS[22], debe analizarse, si es posible, en un marco socio-teórico que permita la previsión de puntos de partida para mejoras normativas. Con este fin, no podemos evitar destacar el estrato, dentro de las esferas institucionales, que pueda entenderse como una expresión de los resultados de la comunicación mediada por normas. Si aceptamos esta idea básica, pronto queda claro que FRASER no saca un gran beneficio de la idea de los procesos de integración sistémica, porque excluye la posibilidad que tiene en mente

[21] Robert LANE: *The Market Experience* (Cambridge, 1991); Friedrich KAMBARTEL: *Philosophie und Politische Ökonomie*, Essener Kulturwissenschaftliche Vorträge 1 (Gotinga, 1998).

[22] John RAWLS: *Political Liberalism*, Nueva York, 1996, Cap. 2, (trad. cast. de Antoni DOMÈNECH: *El liberalismo político*, Barcelona. Crítica, 1996).

de comprender la esfera económica como una institucionalización de determinadas interpretaciones de la justicia distributiva, cuando trata de seguir el rastro del orden de estatus hasta una forma específica de reconocimiento cultural. Sirva como ejemplo el simple hecho de que, en las sociedades occidentales, los afectados suelan experimentar la desregulación del trabajo como una pérdida de derechos y, por tanto; presionan a favor de correcciones internas que aclaren hasta qué punto unos procesos económicos aparentemente "anónimos", incluso, están determinados por reglas normativas. De hecho, el término "desregulación" es una indicación directa del hecho de que el mercado de trabajo está organizado mediante normas jurídicas que expresan los intereses morales de los implicados[23]. Por esas razones, yo hablo de la necesidad de guiarse por un monismo "moral", no "cultural". En la medida en que mantengamos la idea de una teoría social con contenido normativo, debemos intentar descubrir siempre los principios de integración normativa en las esferas institucionalizadas de la sociedad que abran la perspectiva de unas mejoras deseables.

Ahora bien, es cierto que estas consideraciones teóricas-estratégicas no proporcionan una base suficiente para la propuesta posterior de seguir la pista de estos principios de integración normativa hasta unas normas morales de reconocimiento mutuo. Aquí es donde entran los argumentos sobre la relación interna entre la integración social y el reconocimiento. Además, tenemos que evitar también el reiterado malentendido de FRASER relativo a que yo sostengo que las esferas institucionalizadas dependen siempre de un solo principio de reconocimiento. Del mismo modo que la enseñanza pública está normativamente integrada por dos principios de reconocimiento social que compiten entre sí[24], por buenas razones, la familia no sólo ha estado regida por el principio normativo del amor, sino cada vez más también por formas jurídicas de reconocimiento[25]. Sin embargo, estas observaciones aún no muestran cómo pretendo utilizar la idea de la primacía de la integración normativa con fines explicativos, por ejemplo, con el fin de explicar los procesos actuales de aceleración de la mercantilización en las sociedades capitalistas. Por razones desarrolladas antes, creo que es errónea la estrategia de FRASER de fijarse sólo en la intervención de los "mecanismos sistémicos impersonales" de la realización capitalista, obligando de manera unilateral a una reestructuración de lo social. Por otra parte, en realidad, aquí no puedo dar una explicación satisfactoria de cómo concibo un modelo explicativo alternativo que tenga en cuenta en grado suficiente los requisitos de la integración normativa. Por consiguiente, me limitaré a hacerlo en unas pocas frases.

Quizá sea más importante aclarar que el conjunto de la oposición a la integración social y la integración sistémica es problemático. Es cierto que algunos medios socialmente generalizados, como el dinero o el poder político, pueden, en

[23] CASTEL: *Les métamorphoses de la question sociale*. (Trad. cast.: *Las metamorfosis de la cuestión social: una crítica del salariado*, Buenos Aires. Paidós, 1997.)

[24] François DUBET: "L'égalité et le mérite dans l'école démocratique de masse", *L'Année Sociologique* 50 (2) (2000), págs. 383-408.

[25] Axel HONNETH: "Zwischen Gerechtigkeit und affektiver Bindung. Die Familie im Brennpunkt moralischer Kontroversen", en: *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie* (Frankfurt del Main, 2000), págs. 193-215. El excurso sobre la *Filosofía del derecho* de HEGEL en mi primera réplica pretendía impedir este tipo de malentendido.

realidad, coordinar la interacción social de manera bastante automática, pero incluso ellos dependen de cierta convicción sobre su legitimidad que puede debilitarse o desaparecer por completo en cualquier momento. Por consiguiente, el principio de la maximización del beneficio, que, en primer lugar, sólo determina las condiciones de existencia de las empresas capitalistas, no puede entenderse exclusivamente como un requisito funcional que dé lugar a toda una esfera social. Se convierte en ese "subsistema" de acción social sólo después de encontrar un acuerdo normativo suficiente para constituir, con la ayuda de normas jurídicas, una institución en la que una compleja red de acciones individuales se coordina de manera aparentemente automática merced a la interacción de diversas consideraciones utilitarias. Sin embargo, los procesos económicos no sólo están "incrustados" en sentido normativo en el orden social normativamente estructurado, sino también en el orden de los hechos, aunque parezca que la perspectiva empresarial de la maximización de beneficios domina todos los demás intereses e intenciones, porque, sin estar ligada a las normas generales, los patrones de acción habitual y las redes sociales, sería imposible garantizar el grado de cooperación, seguridad e innovación que requiere una distribución eficaz de recursos económicos[26]. Esos límites sociales impuestos a los mercados tienen que desempeñar el papel de variables independientes cuando intenten explicar procesos de desarrollo económico. Por tanto, tiene poco sentido la simple apelación a la importancia de los imperativos capitalistas sin considerar cómo los cambios de las expectativas normativas y las rutinas de acción han pavimentado la vía para las negociaciones sociales sobre el alcance de estos imperativos. Sería un tanto presuntuoso esbozar aquí los perfiles de esa explicación de las transformaciones en curso, pero debería haber quedado claro que ese intento sólo puede tener éxito si el orden de reconocimiento social desempeñara un papel decisivo entre los distintos factores que se consideran.

III. Historia y normatividad: Sobre los límites de la deontología

Muchos problemas a los que Nancy FRASER y yo nos enfrentamos en nuestros intentos por idear unos conceptos teóricos sociales básicos se derivan del hecho de que ambos aspiramos a una teoría social sólida en el plano normativo. Comprendo que esto supone más de lo que suele entenderse en la actualidad cuando se demandan unos criterios normativos para juzgar las condiciones sociales. No nos limitamos a intentar aplicar unos principios normativos que consideramos bien fundados a un determinado orden social, con el fin de llegar a unos juicios acerca de unas correcciones o mejoras moralmente justificadas. En cambio, hay que describir la realidad social de una manera que muestre cómo pueden haber llegado ya a ser socialmente válidos los principios y normas que se consideren justificados. Si "sólida en el plano normativo" se entiende en su sentido fuerte, surgen unas limitaciones metodológicas con respecto tanto a los conceptos teó-

[26] Jens BECKERT: *Grenzen des Marktes. Die sozialen Grundlagen wirtschaftlicher Effizienz* (Frankfurt del Main, 1997), págs. 403 y sgs.

ricos sociales básicos como a los principios subyacentes utilizados como criterios. Las descripciones de la realidad social deben incluir siempre una dimensión categorial que pueda entenderse como la encarnación de experiencias y reflexiones morales, del mismo modo que, a la inversa, sólo podemos invocar normas y principios que ya se reflejen de alguna manera en el orden institucional de la sociedad. Aunque estas consideraciones metateóricas ya hayan desempeñado un papel central en los dos primeros apartados de este capítulo, las subrayo de nuevo aquí por su importancia decisiva para el tercer punto de nuestro debate. Los extremos a los que he llegado para interpretar el concepto del "orden de reconocimiento social" en el Capítulo II reflejan mi búsqueda de un puente categorial entre la teoría social y la concepción de la justicia. Una vez más, quiero aclarar el carácter concreto de mi propuesta antes de centrarme en las diferencias que permanecen entre FRASER y yo con respecto a las teorías de la justicia.

Por supuesto, hoy día disponemos de un amplio e impresionante conjunto de teorías normativas en las que el trato igual a las personas, principio determinante de nuestras sociedades, está aún más diferenciado. Con independencia de que la igualdad social se defina en relación con los recursos a disposición de los individuos o con las opciones correspondientes, de que el principio de mérito deba limitarse o que el principio de igualdad se aplique sin relación alguna con el éxito; todas estas cuestiones se han discutido entre estos enfoques con una agudeza impresionante. Lo que impide que me limite a sumarme a estos debates es, ante todo, el hecho de que yo quiera tomar como punto de partida la infraestructura de la sociedad moderna. Los principios normativos que dan su impulso crítico a una teoría deberían entenderse, si fuese posible, como reivindicaciones morales que ya son válidas en nuestro orden social. Sin embargo, sólo es posible evitar que esa imbricación de validez social y validez normativa se oriente al statu quo si puede demostrarse con buenas razones que los principios ya válidos poseen un "exceso" constitutivo de significación normativa: las reivindicaciones morales relativas a la justa organización de las relaciones sociales son más generales o más exigentes que lo ya plasmado en la realidad social. Estas consideraciones metateóricas incitan a tomar la reinterpretación del orden de reconocimiento de la sociedad moderna, en principio sólo descriptiva, como punto de partida de una concepción normativa de la justicia. Hasta cierto punto de acuerdo con la teoría de David MILLER, parece que la idea moderna de justicia, como trato igual, se ha "institucionalizado" en realidad de tres formas diferentes, que requieren la consideración de las necesidades, la autonomía y los éxitos de la persona. En este sentido, la concepción de la justicia, en la que pretendo basar la teoría social crítica, asume una forma pluralista. En vez de uno solo, aquí hay tres principios que pueden informar los análisis de las luchas y procesos sociales de transformación con respecto a los cuales pueden considerarse justificadas las reivindicaciones morales. Antes de avanzar más en torno a las consecuencias de esta concepción pluralista, quiero contrastarla primero con el enfoque de FRASER.

A mi modo de ver, FRASER dramatiza en exceso la importancia de la psicología moral en mi propuesta y la importancia de su punto de partida ético. Tendría que haber quedado claro que las consideraciones psicológico-morales sobre la función de reconocimiento sólo desempeñan un papel en la concepción de la justicia en la medida en que apoyen la tesis teórico social de que la integración social impregna las formas de reconocimiento mutuo. Como, para el desarrollo de su

identidad personal, los sujetos dependen de unos patrones estables de reconocimiento, no es inverosímil sospechar que, para ellos, la legitimidad y la calidad normativas de la sociedad dependen de la garantía social de esas relaciones. Ahora bien, para mí, esta tesis teórica social, y no de psicología moral como tal, representa la clave para determinar la finalidad de la justicia social. Interpreto que la razón por la que debemos interesarnos por establecer un orden social justo es que sólo en estas condiciones los sujetos pueden alcanzar la relación menos dañada posible consigo mismos y, por tanto, la autonomía individual. En el plano de las distinciones en las que John RAWLS basaba su teoría, tenemos una idea débil del bien, sin la que la concepción de la justicia carecería de objetivo[27]. Sin embargo, la idea ética que acabo de esbozar aquí ya implica unas determinaciones intersubjetivas, *en la medida en que se supone también que los sujetos están* interesados por la libertad de los otros de quienes esperan el reconocimiento social. En contraste con RAWLS, la idea del bien en la que se basaba la concepción de la justicia en la teoría del reconocimiento está adaptada desde el principio al carácter intersubjetivo de las relaciones humanas. Para ello, asume que los sujetos en cuyo beneficio hay que establecer unas relaciones sociales justas son conscientes de que su autonomía depende de la autonomía de sus compañeros de interacción[28].

Yo creía que, al menos, esta orientación intersubjetiva representaba un punto de convergencia entre FRASER y yo, pero todavía no consigo ver cómo quiere introducir FRASER la idea de la paridad participativa sin entenderla como una idea particular del bien y, en algunos lugares de sus reflexiones, encuentro formaciones que podrían dar la impresión de que es una idea muy definida del bien, pues contempla la participación en la política democrática como "el bien más importante en la vida política"[29]. No obstante, a pesar de esas ambigüedades internas, estamos de acuerdo en que el objetivo de la justicia social debe entenderse como la creación de relaciones sociales en las que se incluyen los sujetos como miembros plenos, en el sentido de que pueden mantener y practicar públicamente sus estilos de vida sin vergüenza ni humillación. Aquí, la cuestión del reconocimiento es igual que la de la paridad participativa: el desarrollo y la realización de la autonomía individual sólo es posible, en cierto sentido, cuando todos los sujetos reúnen las precondiciones sociales para realizar sus objetivos vitales sin desventajas injustificables y con la mayor libertad posible.

No obstante, a mi modo de ver, el principio de igualdad, que desempeña un papel decisivo en la última oración, sólo entra en juego como resultado del desarrollo histórico. Mientras que, evidentemente, FRASER cree que puede derivar el principio de la "paridad participativa" del concepto de la persona mediante la deontología, yo me conformo con observar que, en la modernidad, el orden del reconocimiento social ha pasado de la jerarquía a la igualdad, de la exclusión a la inclusión. Todos los miembros de la sociedad han de estar, desde ahora, incluidos por igual en la red de relaciones de reconocimiento por la que está integrada

[27] John RAWLS: "The Priority of the Right and the Idea of the Good", en: *Political Liberalism*. (Trad. cast.: *El liberalismo político*, Barcelona. Crítica, 1996.)

[28] Axel HONNETH: *Suffering from Indeterminacy: An Attempt at a Reactualization of Hegel's Philosophy of Right* (Assen, 2001).

[29] RAWLS: *Political Liberalism*, 206.

la sociedad en su conjunto. Pero, como este simple hallazgo no basta para convertir un hecho social en punto de partida moralmente justificado, hace falta otro paso justificativo: a partir del dato del principio de igualdad, debemos demostrar que, a juzgar por las normas que determinan la calidad de la integración social, representa un orden de reconocimiento moralmente superior. Con este fin, me he propuesto la tarea, aparentemente extraña quizá, de elaborar unos criterios de progreso moral que, en cierto sentido, emerjan internamente desde la estructura de integración social que nace del reconocimiento mutuo; de acuerdo con otras teorías sociales, he llegado a la conclusión de que esos criterios han de encontrarse en la importancia de la inclusión y la individualización sociales que han hecho posible un orden de reconocimiento social. La forma moderna de la integración social, configurada por el principio de igualdad, medida de acuerdo con esas normas, se convierte en un orden de reconocimiento moralmente superior, de manera que, desde mi perspectiva, puede considerarse como un punto de partida legítimo para construir una concepción de la justicia. Por consiguiente, considero que la idea de la igual prioridad normativa de los principios de amor, igualdad jurídica y mérito es la forma más adecuada de establecer una conexión interna entre una concepción de la justicia y la teoría social en la que se base.

En contraste, las dificultades con las que se encuentra FRASER cuando trata de justificar deontológicamente su idea de la paridad participativa surgen cuando, de un modo demasiado implícito, trata de introducir un criterio de progreso moral. Tengo que admitir que, al principio, tuve problemas para comprender su estrategia para justificar normativamente su teoría de la justicia. Por otra parte, FRASER quiere entender su enfoque según el modelo de procedimentalismo deontológico, en el que hay que derivar los cometidos de la justicia social de los resultados de las deliberaciones públicas en las que todos los miembros de la sociedad, en virtud de su igual autonomía, deben poder participar. Ese programa justificativo no tiene en cuenta por qué debe relacionarse el ejercicio de la autonomía individual con la participación en los discursos públicos, pero es posible que, aquí, FRASER se base implícitamente en el tratamiento dado por HABERMAS a la cuestión[30]. No obstante, el problema real de esta forma de entender su procedimiento es que parece que FRASER prevé una y otra vez los resultados de estos debates concebidos en sentido procedimental, explicando el contenido material de la justicia social. Esas previsiones, sin embargo, son incompatibles con el procedimentalismo en sentido estricto, dado que la determinación del contenido es, precisamente, lo que debe dejarse al desarrollo del procedimiento. Podría abrirse una vía de salida entendiendo los principios materiales de la justicia como consecuencias de las precondiciones sociales para la participación libre de todos los miembros en los procedimientos públicos de deliberación[31]. Pero no parece que FRASER tenga en mente esa solución, dado que no sólo quiere relacionar la idea de la paridad participativa con la participación en las deliberaciones democráticas, sino en la "vida social" o la "realidad social" en su conjunto. Si ya tengo pro-

[30] Jürgen HABERMAS: *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, trad. William REHG (Cambridge, MA, 1996), por. ej., Caps. 2 y 3.

[31] Véase mi propuesta original: "Diskursethik und implizites Gerechtigkeitskonzept", en: E. ANGEHM y G. LOHMANN (eds.): *Marx und Ethik* (Frankfurt del Maine, 1986), págs. 268-274.

blemas para entender el enfoque de la teoría de la justicia de FRASER, tampoco veo cómo su idea básica de la "paridad participativa" pueda evitar incluir una perspectiva teleológica; y estas dificultades se complican cuando, de repente y sin más explicaciones, incluye en su estrategia de justificación las transformaciones históricas (231). Con independencia de que esas consideraciones históricas sean difíciles de combinar con sus premisas deontológicas, no tengo nada claro cómo puede justificar FRASER su recurso a la "expansión" histórica de la idea de la igualdad liberal sobre la base de sus propias premisas teóricas.

Desde luego, me parece que tiene un sentido perfecto entender el desarrollo del concepto de igualdad durante los últimos doscientos años como un proceso de aprendizaje mediante el cual, bajo las presiones de las luchas sociales, se adquirieran gradualmente nuevos contenidos, difíciles de rechazar. Así, hoy día parece que estamos en un umbral en el que se impone por primera vez la cuestión de si hay que proteger y apoyar la pertenencia a minorías culturales en nombre de la justicia social[32]. Ahora bien, si aceptamos el resultado de este proceso histórico como el presupuesto de nuestra concepción de la justicia, no sólo se convierte en norma este hecho histórico de manera inesperada y en contra de las premisas deontológicas, sino que, sobre todo, FRASER se queda sin argumentos que puedan justificar que se hable del desarrollo concreto del concepto de igualdad como progreso moral. Para mí, esas ambigüedades constituyen un signo claro de que FRASER no sabe muy bien cuál de las dos estrategias escoger: por una parte, se inclina al procedimentalismo del discurso ético, pero sin querer pagar el precio de renunciar a enunciados de contenido acerca de la justicia; por otra parte, está retrocediendo siempre hacia la ética teleológica para el resto de los contenidos, pero no quiere asumir su carga justificativa por las reservas que tiene con respecto a las ideas del bien. En mi opinión, no se pueden incluir ambas perspectivas —una idea sustancial de la participación social y el programa procedimental de justificación más débil posible— en una única teoría.

Por esta razón, decidí al principio vincular la concepción de la justicia a una idea débil del bien, que, además, concuerda con las condiciones estructurales de la integración social. De esta intención surgió la propuesta de tratar el hecho de la integración, mediante formas de reconocimiento mutuo, como un objetivo, en cuyo beneficio querríamos establecer la justicia social, porque cuanto más haga justicia esa integración social a las expectativas normativas de los miembros de la sociedad —tiene lugar lo "mejor"—, más incluye a todos los individuos en las relaciones de reconocimiento y les ayuda a articular sus personalidades. Sobre estas premisas, parece justificado aceptar el orden de reconocimiento de la sociedad moderna, desarrollado históricamente, como presupuesto normativo de un concepto igualitario de justicia, con el fin de llegar a unos criterios para evaluar los procesos actuales de transformación. Pero ocurre aquí que no tenemos que proceder desde uno, sino desde tres principios de justicia diferentes, dado que, en nuestras sociedades, el reconocimiento social de los sujetos puede referirse a tres características distintas (necesidad, autonomía, éxito).

[32] Will KYMLICKA: *Multicultural Citizenship*, Oxford, 1995, (trad. cast. de Carme CASTELLS: *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona. Paidós, 2000).

Por supuesto, FRASER tiene razón cuando señala que, en este punto, los problemas normativos no se resuelven, sino que, en cierto sentido, sólo empiezan, porque ahora hay que demostrar cómo puede llegar esa concepción pluralista de la justicia a unas normas mediante las que podamos juzgar, provisional y tentativamente, al menos, las luchas sociales del presente. Para mí, la clave para resolver este problema es, como ya he dicho, la idea del "exceso de validez" de las normas y principios morales. Aunque, en su respuesta, FRASER no adopta explícitamente este concepto, no puede resultarle desconocido, dado que ella misma lo usa en su idea de la "expansión" sucesiva del principio de igualdad, porque esto sólo puede significar que la idea de la igualdad social posee, en cierto modo, un exceso semántico, que se revela de manera gradual mediante interpretaciones innovadoras sin que nunca sean completa o claramente determinables. Yo hago mío este modelo probado en el transcurso del tiempo y lo aplico a los otros dos principios de reconocimiento del "amor" y del "éxito". En consecuencia, debemos asumir que las sociedades modernas sufrieron unos procesos normativos de desarrollo en el curso de los cuales no sólo el principio de igualdad, sino también la idea del amor interpersonal y el principio del éxito individual fueron enriqueciéndose sucesivamente bajo la presión de los argumentos basados en la experiencia. En las últimas páginas, he tratado de indicar lo que se deriva de esto para una aplicación prospectiva de mi concepción de la justicia: estas extensiones semánticas, que podemos considerar ahora que, de acuerdo con los criterios de las respectivas esferas, expanden normativamente los tres principios de reconocimiento, pueden interpretarse como indicadoras del progreso moral, en el sentido de que pueden informarnos sobre la deseabilidad de los procesos de cambio social.

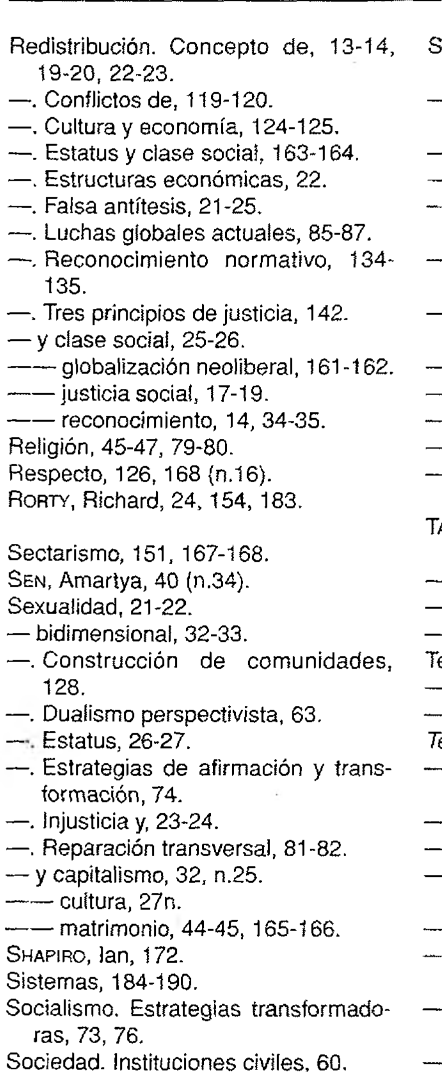
Puede resultar más difícil trasladar esta idea al principio de reconocimiento que he llamado "éxito", la medida de la aportación individual a la reproducción social. No fue necesaria la admonición de FRASER para darme cuenta de que el principio normativo del éxito individual no puede concebirse aparte de los valores que determinan lo que pueda considerarse una aportación a la reproducción social. Básicamente, en la medida en que mi primera respuesta se refiere al principio del éxito, me preocupa poco más que los problemas derivados de esta imbricación con objetivos éticos. La cuestión es si podemos hablar de un exceso de validez progresivamente compensado cuando el principio normativo principal (éxito) sólo puede aplicarse en la realidad social mediante interpretaciones fundadas en valores. Me parece concebible esto si, en vez de un proceso positivo de aprendizaje ("expansión"), asumimos un proceso negativo de superación de las limitaciones de unos horizontes de interpretación estrechos. En consecuencia, sólo podemos esperar un progreso moral fragmentario basado en una interrogación seria de los valores éticos que permitan un reconocimiento muy particular de las aportaciones concretas a la reproducción. Por supuesto, como muestra de manera ejemplar la obra de Angelika KREBS[33], esa crítica requiere promover una imaginación categorial por medio de la cual pueda demostrarse por qué determinadas actividades, hasta ahora ignoradas, deben valorarse como "trabajo" y, por

[33] Angelika KREBS: *Arbeit und Liebe. Die Philosophischen Grundlagen sozialer Gerechtigkeit* (Frankfurt del Maine, 2002), esp. Cap. 7.

consiguiente, hay que otorgarles el reconocimiento social. Pero sería erróneo pensar que esa innovación conceptual pertenece sólo a la filosofía, sin ver en qué medida los mismos afectados han hecho uso siempre de la herramienta de la crítica conceptual. Por tanto, podemos hablar de una lucha de motivación moral, enraizada en experiencias de reconocimiento social erróneo, que se desarrolla mediante reivindicaciones de la "diferencia", mediadas por argumentos, con referencia también al principio del éxito. En la medida en que una teoría social crítica pueda articular esta experiencia, defendiéndola, despliega su fuerza normativa en el presente.

En cierto sentido, esto cierra el círculo que Nancy FRASER y yo hemos desarrollado punto por punto en esta segunda vuelta de nuestro debate. Con la tesis de que una teoría social crítica necesita una concepción de la justicia que pueda interpretarse como una articulación de los objetivos justificables de sus destinatarios, he vuelto, esencialmente, a mi punto de partida, porque la determinación normativa de lo que deba interpretarse como un indicador del progreso emancipador en un momento determinado no es independiente de las consideraciones previas sobre las fuentes de la práctica transformadora en el proceso de la reproducción social. Para la tradición que FRASER y yo seguimos, hay una conexión mucho más cercana entre las concepciones de la justicia y de la teoría social de lo que se imagina hoy día en el espectro de las teorías liberales: no es cuestión de una relación externa, de aplicar criterios normativos a una realidad independiente de la teoría, sino de revelar esta realidad guiados por criterios normativos que, por su parte, deben tener ya contenidos "sociológicos" o "teóricos sociales". La "característica" trifacética de la categoría del reconocimiento, como he intentado demostrar una vez más, debe consistir, precisamente, en establecer esa conexión interna: la realidad social se revela (teoría social) por medio de la misma concepción que, debido a su contenido normativo, puede utilizarse para evaluar el cambio social (una concepción de la justicia) de un modo que permita articular las perspectivas de los afectados (psicología moral). Es probable que la cuestión de si todavía tiene sentido intentar realizar ese proyecto dependa de la respuesta al tema que FRASER y yo sólo hemos tocado de forma indirecta: cómo puede volver a concebirse, una vez más, la relación entre teoría y práctica, —que nuestros antecesores teóricos, desde MARX hasta LUKÁCS y HABERMAS, discutieron siempre— en unas condiciones transformadas.

Índice de autores y materias



Otras obras de Ediciones Morata de interés

Adorno, Th. W.: *Educación para la emancipación,* 1998.
Aitken, J. y Mills, G.: *Tecnología creativa,* (6.ª ed.), 2005.
Álvarez Méndez, J. M.: *Evaluar para conocer, examinar para excluir,* (2.ª ed.), 2005.
Álvarez Uría, F. y Varela, J.: *Sociología, capitalismo y democracia,* 2004.
Apple, M. W.: *Política cultural y educación,* (2.ª ed.), 2001.
——— **y Beane, J. A.:** *Escuelas democráticas,* (4.ª ed.), 2005.
Bale, J.: *Didáctica de la geografía en la escuela primaria,* (3.ª ed.), 1999.
Ball, S.: *Foucault y la educación,* (4.ª ed.), 2001.
Beane, J. A.: *La integración del currículum,* 2005.
Bernstein, B.: *La estructura del discurso pedagógico,* (4.ª ed.), 2001.
——— *Pedagogía, control simbólico e identidad,* 1998.
Brockbank, A. y McGill, I.: *Aprendizaje reflexivo en la educación superior,* 2002.
Browne, N. y France, P.: *Hacia una educación infantil no sexista,* (2.ª ed.), 2001.
Bruner, J.: *Desarrollo cognitivo y educación,* (5.ª ed.), 2004.
Buckingham, D.: *Crecer en la era de los medios electrónicos,* 2002.
Cairney, T. H.: *Enseñanza de la comprensión lectora,* (4.ª ed.), 2005.
Carbonell, J.: *La aventura de innovar,* (2.ª ed.), 2002.
Carr, W.: *Una teoría para la educación,* (3.ª ed.), 2002.
Clemente Linuesa, M.: *Lectura y cultura escrita,* 2004.
Cole, M.: *Psicología cultural,* (2.ª ed.), 2003.
Coleman, J. C. y L. B. Hendry: *Psicología de la adolescencia,* (4.ª ed. actualizada), 2003.
Condorcet, M. de: *Cinco memorias sobre la instrucción pública,* 2001.
Connell, R. W.: *Escuelas y justicia social,* (2.ª ed.), 1999.
Contreras, J.: *La autonomía del profesorado,* (3.ª ed.), 2001.
Cook, T. D. y Reichardt, Ch.: *Métodos cualitativos y cuantitativos en investigación evaluativa,* (4.ª ed.), 2000.
Cummins, J.: *Lenguaje, poder y pedagogía,* 2002.
Dadzie, S.: *Herramientas contra el racismo en las aulas,* 2004.

Decroly, O.: *El juego educativo*, (4.ª ed.), 2002.
Delval, J.: *Aprender en la vida y en la escuela*, (3.ª ed.), 2006.
Dewey, J.: *Democracia y educación*, (6.ª ed.), 2004.
Dewey, J.: *La opinión pública y sus problemas*, 2004.
Donaldson, M.: *La mente de los niños*, (5.ª ed.), 2003.
Driver, R., Guesne, E. y Tiberghien, A.: *Ideas científicas en la infancia y la adolescencia*, (4.ª ed.), 1999.
Durkheim, E.: *La educación moral*, 2002.
——— *Las reglas del método sociológico*, (6.ª ed.), 1993.
Elliott, J.: *El cambio educativo desde la investigación-acción*, (4.ª ed.), 2005.
Fernández Enguita, M.: *Educar en tiempos inciertos*, 2001.
Flick, U.: *Introducción a la investigación cualitativa*, 2004.
Freinet, C.: *La escuela moderna francesa. Una pedagogía moderna de sentido común. Las invariantes pedagógicas*, (2.ª ed.), 1996.
Freire, P.: *Pedagogía de la indignación*, 2001.
Freyd, J. J.: *Abusos sexuales en la infancia*, 2003.
Gardner, H.; Feldman, D. H. y Krechevsky, M. (Comps.): *El Proyecto Spectrum (3 vols.)*, 2001.
Gee, P.: *La ideología en los Discursos*, 2005.
Gimeno Sacristán, J.: *El alumno como invención*, 2003.
——— *El* curriculum: *una reflexión sobre la práctica*, (8.ª ed.), 2002.
——— *La educación obligatoria: Su sentido educativo y social*, (3.ª ed.), 2005.
——— *Educar y convivir en la cultura global*, (2.ª ed.), 2002.
——— *La pedagogía por objetivos: obsesión por la eficiencia*, (11.ª ed.), 2002.
——— *Poderes inestables en educación*, (2.ª ed.), 1999.
——— *La transición a la educación secundaria*, (4.ª ed.), 2000.
——— *La educación que aún es posible*, 2005.
——— y **Pérez Gómez, A. I.**: *Comprender y transformar la enseñanza*, (10.ª ed.), 2002.
Goetz, J. P. y LeCompte, M. D.: *Etnografía y diseño cualitativo en inv. educ.*, 1988.
Gómez Llorente, L.: *Educación pública*, (2.ª ed.), 2001.
Gore, J.: *Controversias entre las pedagogías*, 1996.
Graves, D. H.: *Didáctica de la escritura*, (3.ª ed.), 2002.
Gross, J.: *Necesidades educativas especiales en educación primaria*, 2004.
Grundy, S.: *Producto o praxis del* curriculum, (3.ª ed.), 1998.
Halliday, J.: *Educación, gerencialismo y mercado*, 1995.
Harding, S.: *Ciencia y feminismo*, 1996.
Hargreaves, A.: *Profesorado, cultura y postmodernidad*, (5.ª ed.), 2005.
Harlen, W.: *Enseñanza y aprendizaje de las ciencias*, (6.ª ed.), 2005.
Haydon, G.: *Enseñar valores. Un nuevo enfoque*, 2003.
Healy, K.: *Trabajo social: Perspectivas contemporáneas*, 2001.
Hegarty, S.: *Aprender juntos: la integración escolar*, (4.ª ed.), 2004.
Hicks, D.: *Educación para la paz*, (2.ª ed.), 1999.
House, E.: *Evaluación, ética y poder*, (3.ª ed.), 2000.
——— y **Howe, K. R.**: *Valores en evaluación e investigación social*, 2001.
Jackson, Ph. W.: *La vida en las aulas*, (6.ª ed.), 2001.
Kemmis, S.: *El* curriculum: *más allá de la teoría de la reproducción*, (3.ª ed.), 1998.

Kincheloe, J.; Steinberg, Sh. y Villaverde, L. (Comps.): *Repensar la inteligencia,* 2004.
Kushner, S.: *Personalizar la evaluación,* 2002.
Le Bon, G.: *Psicología de las masas,* (5.ª ed.), 2005.
Liston, D. P. y Zeichner, K. M.: *Formación del profesorado y condiciones sociales de la escolarización,* (3.ª ed.), 2003.
López, L. E. y Jung, I. (Comps.): *Sobre las huellas de la voz,* 1999.
Lundgren, U. P.: *Teoría del* curriculum *y escolarización,* (2.ª ed.), 1997.
Martínez Bonafé, J.: *Políticas del libro de texto escolar,* 2002.
McCarthy, C.: *Racismo y* curriculum, 1994.
McCormick, R. y James, M.: *Evaluación del* curriculum *en los centros escolares,* (2.ª ed.), 1997.
McKernan, J.: *Investigación-acción y* curriculum, (2.ª ed.), 2001.
McLane, J. B. y McNamee, G. D.: *Alfabetización temprana,* 1999.
Moscovici, S.: *Psicología de las minorías activas,* (2.ª ed.), 1996.
Newman, D.; Griffin, P. y Cole, M.: *La zona de construcción del conocimiento,* (3.ª ed.), 1998.
Olweus, D.: *Conductas de acoso y amenaza entre escolares,* (2.ª ed.), 2004.
Pérez Gómez, A. I.: *La cultura escolar en la sociedad neoliberal,* (4.ª ed.), 2004.
Perrenoud, Ph.: *La construcción del éxito y del fracaso escolar,* (3.ª ed.), 2001.
Piaget, J.: *Psicología del niño,* (16.ª ed.), 2002.
——— *La representación del mundo en el niño,* (9.ª ed.), 2001.
——— *La toma de conciencia,* (3.ª ed.), 1985.
Pimm, D.: *El lenguaje matemático en el aula,* (3.ª ed.), 2002.
Popkewitz, Th. S.: *Sociología política de las reformas educativas,* (3.ª ed.), 2000.
Pozo, J. I.: *Adquisición de conocimiento,* 2003.
——— *Humana mente,* 2001.
——— *Teorías cognitivas del aprendizaje,* (8.ª ed.), 2003.
——— **y Gómez Crespo, M. A.:** *Aprender y enseñar ciencia,* (4.ª ed.), 2004.
Santos Guerra, M. A.: *La escuela que aprende,* (3.ª ed.), 2002.
Sichra, I. (Comp.): *Género, etnicidad y educación en América Latina,* 2004.
Smale, G.; Tuson, G. y Statham, D.: *Problemas sociales y trabajo social,* 2003.
Sperber, D.: *Explicar la cultura,* 2005.
Squires, D. y McDougall, A.: *Cómo elegir y utilizar software educativo,* (2.ª ed.), 2001.
Stake, R.: *Investigación con estudio de casos,* (3.ª ed.), 2005.
Stenhouse, L.: *Investigación y desarrollo del* curriculum, (5.ª ed.), 2003.
——— *La investigación como base de la enseñanza,* (5.ª ed.), 2004.
Stuart-Hamilton, I.: *Psicología del envejecimiento,* 2002.
Suárez-Orozco, C. y M. M.: *La infancia de la inmigración,* 2003.
Thornton, S.: *La resolución infantil de problemas,* (2.ª ed.), 2000.
Torres, J.: *Globalización e interdisciplinariedad,* (4.ª ed.), 2000.
——— *El* curriculum *oculto,* (8.ª ed.), 2005.
——— *Educación en tiempos de neoliberalismo,* 2001.
Turner, J.: *Redescubrir el grupo social,* 1990.
Tyler, J.: *Organización escolar,* (2.ª ed.), 1996.

Usher, R. y Bryant, I.: *La educación de adultos como teoría, práctica e investigación. El triángulo cautivo,* (2.ª ed.), 1997.
Valle, F.: *Psicolingüística,* (2.ª ed.), 1992.
Viñao, A.: *Sistemas educativos, culturas escolares y reformas,* (2.ª ed.), 2006.
VV.AA.: *Volver a pensar la educación* (2 vols.), (2.ª ed.), 1999.
Walker, R.: *Métodos de investigación para el profesorado,* (3.ª ed.), 2002.
Willis, A. y Ricciuti, H.: *Orientaciones para la escuela infantil de cero a dos años,* (3.ª ed.), 2000.
Wray, D. y Lewis, M.: *Aprender a leer y escribir textos de información,* 2000.